Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» — Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XIV

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 5

vol 14
1955

C. BERMEJO, IMPRESOR.—J. GARCÍA MORATO, 122.—TELEF. 33-06-19.—MADRID

INDICES

200686

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abel, M., 75, 288, 291.
Aben Hamdon, 188.
Achila, 170.
Adriano VI, 109.
Afrila, ob., 170.
Agila, rey, 170.
Agobardo de Lyon, 178.
Agus, I., 130.
Agustín (S.), 68, 69, 120, 122, 347, 367, 368, 421, 441, 477..
Agustín, Pseudo, 120.
Alberto Magno (S.), 284.
Albright, F. W., 75, 322, 324, 325, 326, 353, 450.
Alcuino, 120.
Alfonso II, 186.
Almanzor, 188.
Alonso, J., 316, 437.
Alonso, J. M.ª, 434.
Alonso Díaz, J., 352.
Alonso Schökel, L., 442.
Alt, A., 225.
Ambrosio (S.), 69, 188, 367, 368.
Ambrosio de Autpert, 120.
Ambrosio de Morales, 184, 185, 187.
Amelli, 52, 53, 54, 172, 174, 177, 188, 368, 369, 370, 398, 400.
Anastasio (S.), 473.
Andúriz, J., 129
Anscari Mundó, 78.
Anselmo (S.), 73.
Anselmo de Laon, 425.
Antioco IV, Epifanes, 130, 470, 471.
Antolín, G., 386
Apuleyo, 206.
Aquiles Liénard, 88.
Aragón, J. L. D', 650, 477, 479.
Aragona, B. G. D', 51, 52, 54.
Arana, A., 27.
Arbeiz, 454.
Arciniega, 396
Aristeas, 79, 461.
Aristóbolo II, 471.
Aristóteles, 438.
Arnaldich, L., 317, 443.
Artapan, 79.
Artz, M., 456.
Arvid S. Kapebrod, 134.
Arrio, 175.
Atanasio, 419.
Atenágoras, 419.
Aubray, P., 118.
Auer, W., 127.
Augé, R., 352.
Avigad, 336.
Ayuso, T., 53, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 87, 181, 190, 256, 357, 362, 380, 385, 390, 414.

Babila, 170.
Baehrens, 194, 204.
Bagatti, B., 333, 334.
Bainvel, 416, 418.
Bamberger, B., 456.
Barenton, 466.
Barns, J. W. B., 453.
Barradas, S., 286.

Barrois, A. G., 227, 229, 233, 235, 236.
Barthélemy, 461.
Bartina, S., 108, 472.
Barton, 116.
Basilio de San Pablo, 435.
Batiffol, P., 54.
Bauer, W., 122, 469.
Baumstark, A., 128.
Bea, A., 81, 90, 91, 100, 348.
Beato de Liébana, 78, 120.
Beaufays, Y., 284.
Beda, 78, 120, 295, 425.
Beda, Pseudo, 426.
Bellet, P., 8, 78, 116, 428.
Ben Asher, 456, 457.
Benito de Aniano (S.), 178.
Benoit, B., 289.
Bentley, 416, 418.
Berardi, G., 108.
Berganza, 188.
Berge, 478.
Berger, S., 52, 177, 365, 399.
Bernardo (S.), 351.
Beumer, J., 134.
Bewer, 462.
Bezold, C., 224.
Bickermann, 461.
Billot, L., 418.
Bishoff, B., 349.
Bisping, 100.
Black, M., 450.
Blachere, R., 123.
Blass, 291.
Blázquez Hernández, J., 433.
Bloch, J., 445.
Blooch, R., 478.
Blumenkranz, B., 479.
Boccaccio, J., 108.
Bochoris, 238.
Boismard, M. E., 131, 478.
Bonifacio IX, 433.
Bonkamp, 76.
Bonnard, P., 132, 349.
Bonsirven, J., 85, 128, 135, 359.
Boobyer, G. H., 130.
Bopp, 465.
Borla-Testore, 83.
Bornkamm, G., 122.
Boswell, 449.
Bottero, J., 123.
Boularand, 433.
Bourke, J., 477.
Bouttier, J., 131.
Bouyer, L., 476.
Bover, J. M.ª, 8, 74, 87, 133, 288, 308, 345.
Boyer, G., 124, 223, 242, 246.
Boyer, R., 124.
Brandila, ob., 170.
Braun, *F.*, 111.
Bres an, G., 352.
Brière, M., 453.
Brinktrine, J., 350.
Brodmann, B., 347.
Brooke, 217, 461.
Brown, R. E., 352.
Brownlee, W. H., 130, 324.
Bruce M. Metzger, 326.
Bruce Vawter, 83, 84.
Brunek, 84.
Brunot, A., 482.
Bruyne, D., 53, 177, 355, 356, 358, 364, 374, 379, 380, 382, 392, 393, 398.
Buhl, F., 231.
Bultmann, R., 106, 122, 132.
Burkart, A., 472.
Burkitt, 451.
Buzy, D., 289.

Cagnot, A., 124.
Calixto II, 188.
Calmet, 282.
Cambier, J., 349.
Camps Giu, M.ª, 78.
Canfora, J., 89, 90.
Cantera, F., 8, 87, 288.
Cantinat, J., 349.
Cantineau, J., 124.
Capart, J., 240.
Caratini, R., 123.
Carlo Magno, 172, 188.
Carmignac, J., 478.
Casas Homs, J. M.ª, 76.
Casy, R. P., 453.
Casiodoro, 78, 120.
Casiodoro de la Reina, 457.

Cassuto, 456, 457.
Castellini, G., 101, 102, 484.
Castillo, 185.
Castoldi, J., 104, 105.
Caubet, J., 316, 317, 439.
Cayetano, Card., 283.
Cazelles, H., 127, 341, 349, 479.
Cebriá Baraut, 77.
Celada, B., 317.
Celso, 202, 206, 207, 219.
Cerasoli, 54, 138, 140, 144, 166, 169, 177, 188, 190, 398, 400.
Cereceda, F., 283.
Cerfaux, L., 109, 116, 131, 347, 348.
Cerfaux, M., 476, 477.
Ceroke, Ch., 480.
César Augusto, 90.
Cesáreo, 78.
Ceuppens, 129.
Cirilo (S.), 475.
Cipriani, S., 107.
Cisneros, Card., 87, 396, 434.
Cixila, conde, 170.
Cixila, Ob., 170.
Clark, K. M., 454.
Clark, K. W., 453.
Claudio de Turín, 178, 422, 423, 425, 427, 428.
Claveras, J., 173.
Clavier, H., 479.
Clemente, 193.
Cleoden, 79.
Coiazzi, A., 483.
Colunga, A., 35, 79, 87, 132, 279, 288, 311, 317, 442, 477, 479.
Colwell, E. C., 453.
Congar, Y. M. J., 433.
Coppens, J., 8, 15, 16, 27, 34, 35, 36, 116, 477.
Cornelio a Lápide, 286, 283.
Cornely, 478.
Cornill, C. H., 233.
Corré Alan, D., 134.
Corssen, P., 52, 177, 364.
Courcelle, 197, 198.
Couroyer, B., 132.
Courtade, 8.
Coverdale, 457.
Crehan, J. H., 415, 416, 419, 421.
Crisóstomo, Pseudo, 77.
Cross, F. M., 323, 459.
Cruveilhier, P., 231.
Cuadrado Maseda, G., 441.
Cullmann, O., 88, 89, 348.
Cuq, E., 223, 243, 247, 248, 252.
Cyrus Adler, 458.

Chadwick, H., 206, 218.
Champollion, 52, 176.
Chapmann, J., 364, 365.
Charlier, C., 476.
Chary, Th., 483.
Chester Beatty, 451.
Chiéra, E., 248, 249.
Chintila, rey, 170.

Dahood, M. J., 128, 324, 325, 350, 480.
Danielou, J., 202, 216, 479.
Danila, 140, 143, 150, 159, 169, 171, 184, 188, 397.
Danten, J., 478.
David-Weill, J., 123, 124.
Debrunner, 291.
Deimel, A., 348.
Deimel, P., 223.
Dekkers, E., 350.
Delaporte, L., 248.
Delcor, M., 79, 132.
Delisle, 145.
Demetrio, 78.
Descamps, A., 116, 347.
Dhorme, P., 226, 235, 479.
Díaz, J., 316, 372, 373, 439, 474.
Díaz, J. R., 449.
Díaz, M., 317.
Díaz, R. M.ª, 73, 123.
Díaz y Díaz, J., 87.
Dibelius, 122.
Didón, 284.
Didier, G., 478.
Diem, H., 130, 348.
Díez Macho, A., 327, 462.
Díez Ramos, 351.
Dijk, K., Van, 342.

Dodd, C. H., 453.
Dölger, 206.
Domínguez Bordona, 55, 144, 166, 177, 178.
Donald, H., Card., 321, 322.
Dorado, G., 288.
Dossin, G., 113.
Dougherty, J., 480.
Dreyfus, F., 479.
Drioton, E., 479.
Driver, G. R., 111, 127, 224, 245.
Driver, S. R., 462.
Dubarle, A. M., 132, 349.
Ducamp, 348.
Duesberg, H., 118, 225, 347, 476.
Duplacy, J., 347, 476.
Dupont, J., 79, 348, 468, 469, 476.
Dupont-Sommer, A., 123, 124, 470, 471, 479.
Durand, A., 287.
Durant, W., 240, 241, 248.
Dussand, R., 224.
Dyk, A. M., Van, 114.

Ebeling, E., 224, 225.
Egila, ob., 170.
Eichorns, 469.
Eiján, S., 284.
Einsenhower, 447.
Eisser, G., 224, 230, 242, 243.
Emila, ob., 170.
Emilla, ob., 170.
Enciso, J., 76.
Erasmo, 99, 436.
Erbetta, M., 129, 130.
Erman, 240.
Esdman, C. M., 124.
Esteban (S.), 275.
Esteban Romero, A. A., 434.
Eupolemo, 79.
Eusebio de Cesarea, 188, 362, 379, 419.
Eutimio Zigabeno, 292.
Evagrio Póntico, 124.

Fabián y Fuero, 396.
Fandila, monje, 170.
Fantini, J., 479.
Fascher, E., 192.
Favila, 170, 186.
Féret, H. M., 483.
Fernández, A., 36, 75.
Fernández, D., 316, 432.
Ferro Couselo, M., 436.
Feuillet, A., 131.
Fevrier, J. G., 123, 124.
Fierro, R., 351.
Filón de Alejandría, 112, 438, 131, 349, 423.
Fillion, 100, 283, 289.
Firmico Materno, 400.
Fischer, B., 54, 453.
Fischer, J., 480.
Flavio Josefo, 78, 112, 113, 232.
Flores de Lemus, I., 136.
Flórez, E., 188.
Florival, E., 347.
Follet, R., 347.
Fonck, P., 233.
Fonseca, L. G. da, 131.
Forcada, V., 316.
Fort, L., 476.
Foschini, B., 440.
Foster Dulles, 445.
Fourd, 282.
Foxwell, W., 483.
Francisco de Sales (S.), 135.
Franco, A., 466.
Frank, M. Cross, 322.
Franquesa, P., 311.
Fransen, I., 347, 476.
Frede, J. P., 332.
Freedman, D. N., 322, 325.
Freedman, H., 456.
Frey, 290.
Friedrich, G., 352.
Fridolin Stier, 136.
Fritsch, Ch. T., 320.
Frois, Bernard J. Le, 119, 121, 136, 480.
Fuenterrabía, F. de, 316, 440.
Funk, 49.

Gaetani d'Aragona, 176, 177.
Galling, K., 227.

Gallus, T., 478.
Gamal'el, Rabbi, 338.
García Cordero, M., 118, 119, 132, 317, 341, 342, 343, 348, 467, 470.
García de la Fuente, O., 225, 254, 477.
García de Orbiso, T., 484.
García Villada, Z., 55, 144, 145, 146, 147, 148, 166, 170, 171, 177, 178, 179, 183, 184, 186, 188, 382.
Garofalo, S., 77, 82.
Garstang, J., 330.
Gärtner, B., 479.
Gaudila, ob., 171.
Geer, G., 485.
Gehman, H. S., 133, 445.
Genovesi, 83, 88.
George, A., 476.
Germán (S.), 388.
Geza Bermes, 127.
Giannozzo Manetti, 77.
Giblet, J., 131, 478.
Gilson, E., 396.
Ginsberg, H. L., 324.
Ginsburg, Ch., 457.
Gisulfo, I., 105.
Giudice, C. Lo, 477.
Godescalco, 175, 369.
Goguel, M., 122, 125.
Goitein, S. D., 131.
Goitia, J., 316, 317, 438.
Gomá, Card., 345, 483.
Gomá Civit, I., 135.
Gómez, J. M.ª, 78.
Gómez Moreno, 55, 171, 177, 178.
González Ruiz, J. M.ª, 121, 124, 125, 342, 344, 440.
Gordis, R., 324, 325.
Gordón, C. H., 224, 231.
Gottstein, M. H., 134, 347.
Gozzo, S. M., 127.
Grail, A., 478.
Grandmaison, L., 289, 295.
Grant, F. C., 125.
Grässer, E., 477.
Grayzel, S., 456.
Greenlee, J., 484.
Gregg, 209, 219.
Gregorio VII (S.), 103, 104, 105.
Gregorio VIII, 188.
Gregorio XVI, 189, 190.
Gregorio Niseno (S.), 292.
Grelot, P., 133.
Gribomont, J., 8, 15, 28, 35, 36.
Grison, M., 136, 467.
Gross, H., 343, 480.
Grossow, 116, 132.
Gruyter, De, 435.
Guadila, ob., 171.
Guglielmo, A. de, 480.
Guibert, J., 467.
Guillaume, A., 110.
Guillaumont, A., 124.
Guillermo van Est., 285.
Guillet, J., 476.
Guissard, Ch., 179.
Günther, J., 350.

Haeckel, E., 92.
Hamman, A., 476.
Hamurabi, 248.
Hanly Furfey, P., 480.
Harding, 339.
Hardon, J. A., 128.
Harfouche, L., 317.
Harnack, A., 106, 197, 198, 200, 208, 218, 364.
Hartdegen, S., 480.
Hartlich, Ch., 469.
Hatch, W. H. P., 321.
Hauret, Ch., 477.
Heberer, 95, 97.
Hedley, L., 451.
Heinrich, K., 343.
Helena de Adiabene, 335.
Heracleón, 209, 213, 217.
Herdner, A., 124.
Herranz, A., 86, 87, 88.
Herrera Oria, A., 135, 351, 483.
Hesiquio, 460.
Heyne, 469.
Hilario (S.), 205, 363.
Hildebrando, Papa, 103.
Hilder, Hans., 472.
Hipólito, 105.
Hipólito (S.), 120.

Hitti, Ph. K., 445.
Hoberg, G., 398.
Holmes, 461.
Honeyman, A. M., 134.
Höpfl, 54.
Hopkins, G., 476.
Horner, G., 451.
Hrozny, F., 224.
Hubert, C., 349.
Hubyy, 478.
Huert, 218, 195, 200.
Hugón, E., 12.
Hurter, 415, 421.

Iácono, V., 105.
Ibáñez Arana, A., 8, 133.
Ibn 'Ezra, A., 457.
Ignacio de Antioquía (S.), 419.
Ignacio de Loyola (S.), 220.
Ikila, ab. de León, 171.
Inocencio VIII, 433.
Ireneo (S.), 217, 219.
Isidoro (S.), 143, 166, 168, 182, 363, 381, 425.
Irwin, W. A. 446.

Jacob, E., 479.
Jacobo, rey, 457, 458.
Jacobo Tirino, 286.
Jacquier, 54.
Jansenio de Gante, 283, 285, 294.
Janssens, J., 114.
Jason, 79.
Jastrow, M., 458.
Jean, Ch. F., 123, 479.
Jerónimo (S.), 53, 67, 69, 84, 120, 127, 128, 147, 197, 198, 209, 214, 217, 233, 292, 361, 362, 363, 365, 378, 388, 395, 419, 420, 425, 433.
Jirku, A., 225.
Johns, C. H. W., 224, 225, 245.
Josua Blau, 134.
Joüon, P., 293.
Juan Bosco (S.), 351.
Juan Crisóstomo (S.), 77, 291, 294, 326, 416.
Juan Damasceno, 419.
Juan Hircano, 118.
Juda ha Masi, 338.
Jülicher, A., 353.
Junyent, 135.
Justino (S.), 214, 219, 461.
Justo, copista, 185.

Kahle, 450, 459, 460.
Kamlah, E., 130.
Kaplan, J., 336.
Karl, 295.
Karrer, O., 481.
Katz, P., 134.
Kauf, 245.
Kennicot, 462.
Kenyon, F., 54, 451.
Kenyon, K. M., 329, 330, 331, 332.
Ketter, P., 121, 122, 123.
Kevane, E., 480.
Kilpatrick, 453.
Kirschbaum, 135.
Kissane, 114.
Kittel, G., 419, 456, 461, 462.
Klaatsch, 97.
Klausner, 325.
Klostermann, 209.
Knabenbauer, J., 294, 295, 288.
Koetschau, 201.
Kohler, J., 224, 244, 245, 246.
Körner, J., 130.
Koschaker, P., 224, 229, 230, 243, 244, 252.
Kraeling, 453.
Kraus, H., 477.
Kroymann, 208.
Kruse, H., 133.
Kuyler, F. X., 232.
Kümel, W. G., 125, 133.
Künstle, 365.
Kunz, L., 350.
Kurt Alan, 453.
Kurt Galling, 134.
Kuss, 480.
Kutscher, E., 322, 450.

Labat, R., 123, 124.
Lacan, M. F., 347.

Lagarde, 460.
Lagrange, M. J., 226, 287, 288.
Lákatos, E., 479.
Lambert, E., 124.
Lambert, I. G., 131, 349, 478.
Lambert, M., 479.
Lamsa, G. M., 446, 447.
Langhe, R. de, 112, 224.
Lankester Harding, G., 339.
Larcher, Ch., 131.
Larrainzar, V., 283.
Lattanzi, H., 88, 89.
Lauha, A., 125.
Layard, F., 249.
Leahy, M., 348.
Leal, J., 311, 345, 346, 469.
Lebreton, L., 283.
Lebreton, J., 295.
Lécuyer, J., 349.
Leeser, I., 458.
Legg, C. E., 451, 453.
Leimbach, K. A., 232.
León XII, 187, 189, 190.
León XIII, 7, 24, 31, 32, 463.
León Magno, 420, 421.
Leovigildo (caballero), 170.
Lepicier, E., 295.
Lesetre, H., 229, 283.
Levesque, E., 233, 286, 287, 288, 291.
Levie, J., 116.
Levinthal, L. E., 456.
Lewi, J., 242, 243.
Lewy, J., 224, 230.
Liebermann, 449, 450.
Lieske, A., 205.
Linneo, C., 92.
Lio, H., 476.
Lohmeyer, E., 121, 122.
Lohse, E., 130.
Loisy, A., 416, 417.
Longas, P., 382, 385, 386.
Lorenzana, Card., 396.
Lowe, 55, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 166, 170, 172, 176, 177, 181, 184, 187, 188, 369.
Luaces, J. G. de, 283.
Luciano, 460, 461.
Lucifer de Cagliari, 69.
Ludolfo de Sajonia, 283.
Luis de León, 299.
Luli, rey, 264.
Lyonnet, S., 116, 348, 350.

Mabillon, 187, 188, 422.
Mackenzie, F., 480.
Maertens, Th., 348, 478
Maglione, Card., 465.
Mai, 171, 172, 176.
Maldonado, J., 285, 294.
Manson, T. W., 453.
Mar Samuel, 448.
Marción, 68, 208.
Margolis, M. L., 458, 460
Mariani, B., 101.
Marín, H., 135.
Marín Sola, 42.
Martène, Dom, 422.
Martín, V., 433.
Martínez, P., 382.
Martini, 83.
Marty, J., 348.
Máspero, G., 227.
Mastrius, 13.
Mathew, T., 457.
Mattei-Cerasoli, 54, 138, 140, 144, 166, 169, 177, 188, 190, 398, 400.
Mangenot E., 54.
Mauricio Bordinho, 188.
McConnell, J., 480.
McHardy, 453.
McLean, 461.
Médebielle, A., 232.
Meek, T. J., 224.
Mehl, R., 348.
Meillet, 466.
Meinertz, M., 347.
Memoli, A. F., 347.
Ménard, J., 349.
Menasce, J. de, 117.
Menelao, 470, 471.
Mendenhall, G. E., 353.
Menoquio, J. S., 286, 294.
Mercati, G., 77.
Merino, 188.
Merk, 54.

Merlin Davies, M., 477.
Mesfud, 179.
Metodio (S.), 119.
Metzger Bruce, M., 446, 454, 484.
Michel, A., 433, 470.
Michaud, H., 479.
Miles, J. C., 224, 245.
Milik, J. T., 333, 335.
Milos Bic, 134.
Millán (S.), 182.
Millar Burrows, 319, 453.
Millares Carlo, 55, 177.
Millás y Vallicrosa, J. M.ª, 77.
Miller, A., 76.
Minocchi, 83.
Miquélez, R., 382.
Mollat, D., 478.
Monsegu, B., 416, 432.
Montet, 114.
Montgomery, 109.
Moncaldi, G., 51.
Morin, Dom, 420.
Mo°bech, W., 125.
Moscato, D., 102, 108.
Motano, 208.
Moubarac, Y., 476.
Mourey, Ch., 240. 241.
Muilenburg, J., 480.
Muller, C., 91.
Muñoz Iglesias, S., 7, 8, 14, 25, 27, 28, 31, 71, 80, 126, 309, 310, 311, 312, 313, 346, 463, 464, 465, 472, 483.
Muratori, 473.
Murphy, R., 454, 480.
Musser, 480.
Mussner, F., 133, 194, 350.

Nacar, E., 87, 288.
Nassaux, X., 116.
Neil Richarsond, H., 323.
Nelis, J. T., 128.
Nelson Glueck, 339.
Nestle, E., 451.
Nicolás Antonio, 188.
Nicolás de Lira, 77.
Nicolau, M., 8, 311.
Nielen, J. M.ª., 127.
Nitsch, W., 130.
Nober, P., 348.
North, R., 129, 136, 480.
Nötscher, F., 128, 233.
Nougayryol, J., 124.
Nowack, W., 229, 231.

Obersteiner, J., 477.
Oepke, A., 133.
O'Flynn, 348, 480. J.
O'Keefe, V. T., 350.
Olivar, A., 78.
Ongaro, G., 347.
Onias III, 470.
Oñate, J. A., 14.
Oppert, J., 244, 245.
Orbe, A., 221.
Orígenes, 128, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 349, 422, 423, 424, 425, 426, 427.
Orlinsky, H. M., 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462.
Ortigues, E., 481.
Ott, 84.
Ottaviani, 90.

Palacios, L., 135.
Paol°, 52, 176.
Páramo, S. del, 125, 126, 296, 311, 314
Parrot, A., 15, 224, 479.
Parsons, 461.
Parvis, Merril M., 320, 321, 450, 451, 453.
Patrizzi, 26.
Patsch, J., 484.
Pedro Canisio (S.), 436.
Pedro Crisólogo (S.), 78.
Peinador, M., 311.
Pelagio, 99.
Pelayo, rey, 170, 186.
Pellat, Ch., 124.
Peletier, A., 349.
Peñuela, J. M.ª, 317.
Peregrino, S., 362, 363, 364, 365, 378, 392.

Peretto, L. M., 131.
Pérez, G., 317.
Pérez, J. B., 187.
Pérez, Llamazares, J., 382.
Perlmann, M., 131.
Perella, G. M., 136.
Perrot, J., 335, 336.
Pertz, 52, 188.
Pfeiffer, H., 224, 319.
Pfiester, Fr., 206.
Piault, 433.
Piazza, 90.
Pierazzoli, 83.
Pío VIII, 190.
Pío XI, 81.
Pío XII, 26, 32, 82, 98, 99, 104, 463.
Pirenne, J., 224, 230, 237, 238, 240, 241.
Pirmino, S., 178.
Pizzardo, J., 82, 474.
Plassman, T., 480.
Platón, 206, 438.
Ploeg, Van der, G., 132.
Pohlenz, M., 204.
Prado, J., 54, 311.
Prat, F., 283, 288.
Preuschen, 193, 195, 196.
Primasio, 78, 120.
Prisciliano, 362, 364, 378.
Pritchard, J. B., 243.
Prudencio de Troyes, 178.
Ptolomeo, 105.

Quasten, J., 209.
Quentin, A., 53, 144, 150, 171, 172, 174, 177, 180.
Quentin, H., 382.
Quodvultdeus, 120.

Rábano, Mauro, 415. 418, 421, 422, 425.
Rábanos, R., 355.
Rabbulas, 446.
Rabinowitz, I., 322.
Rahlfs, A., 388, 361.
Rahner, K., 194.
Ramos, J., 441.
Ramsbotham, J. T. S., 209.
Rand, 145.
Ranke, H., 240.
Rask, 465.
Re, M. L., 83.
Recila, ob., 171.
Reider, J., 462.
Reisner, E., 130.
Renard, H., 88, 116.
Rensch, 94.
Revilla, M., 184, 197.
Riciotti, 283.
Richter, F., 476.
Riesenfeld, H., 125.
Righetti, M., 351.
Rinaldi, G., 352, 465, 4 6.
Ring, E., 225, 231.
Risco, 185.
Robert, A., 76.
Roberts, 461.
Robinson, A., 194.
Roca, R., 317.
Roderick, A., 480.
Rosenmüller, E. F. C., 231.
Rosa, D., 97.
Rossi, de, J. B. 462.
Rossi, I., 187, 189, 190.
Rousseau, O., 476.
Rowley, H. H., 113, 484.
Rubin·tein, A., 348.
Rud, A., 127.
Rudolph, W., 133.
Rufino, 194, 220, 209, 422.
Ruperto de Deutz, 420, 421.
Ryckmans, G., 109.

Sa, M., 283, 294.
Sabatier, 3 7, 388, 400.
Sach-, W., 469.
Sáez de Aguirre, Card., 187.
Sainte Marie, H. de, 53, 361, 388, 398.
Sales, M., 83, 295.
Salmerón, A., 283.
Salmón, P., 74, 172, 150.
Samuel Noah Kramer, 319.
San Nicoló, M., 223, 242, 246, 249, 250, 254.
Sanders, H., 453.

Santiago, Pseudo., 131.
Santos, Dos, J. L., 430.
Sava, A. F., 129.
Savignac, Jean de, 134.
Saydon, P., 134.
Schaeffer, C. F. A., 224.
Schechter, 458.
Schegg, 100.
Scheil, V., 223, 224.
Schepps, G., 364.
Schiani, 51.
Schierse, F. J., 132.
Schildenberger, J. 79.
Schilling, O., 133.
Schlier, H., 122.
Schmid, J., 295.
Schmidt, J., 79.
Schmitt, J., 122, 478.
Schneider, H., 350.
Schneider, N., 75.
Schubert, P., 454.
Schürmann, H., 351.
Schwabe, M., 338.
Serafín de Ausejo, 348, 442, 465, 471, 475.
Sergi, G., 97.
Shapley, J., 445, 447, 448.
Shimon, Rabbi, 338.
Shirmann, J., 124.
Silvestre, paleólogo, 52, 176.
Simón-Dorado, 287.
Skehan, P. W., 128, 454, 480.
Smalley, B., 423, 425.
Smith, J. P., 348.
Smith, M., 480.
Smith, R., 244, 249, 254.
Smith Lewis, A., 449.
Soden, Von, 451.
Sofronio, 397.
Solá, F. de P., 316, 431.
Souter, 364.
Spadafora, F., 82, 101.
Speiser, E. A., 224, 456.
Sperber, 460.
Spicq, C., 134, 423.
Staab, 84, 209, 295.
Stabile, 52, 177, 398, 400.
Staehlin, E., 193.
Stanley, D. M., 129, 480.
Starcky J., 124.
Staudinger, J., 485.
Stauffer, R., 439.
Steenkiste, J. A., 295.
Stegmüller, F., 364.
Steiert, B., 127.
Steinmann, J., 661, 483.
Stephano, D., 51.
Stöger, A., 848.
Strassmaier, J., 484.
Strauss, 469, 470.
Strobel, A., 349
Suárez, F., 282.
Suasso, H. 476.
Suintila, rey, 170.
Sukenik, 449.
Sutcliffe, E. F., 128.
Swete, H. B., 388, 461.
Szlechter, E., 479.

Tamsier, R., 231.
Teodoreto, 270.
Teodulfo de Orleans, 168, 175, 179, 180, 382.
Teófilo de Antioquía, 419.
Teofilacto, 282, 285.
Tellechea, J. I., 436.
Temiño Sáiz, A., 47, 316, 429, 431.
Temple, G., 477.
Temple, P., 480, 130.
Terence Y. Mullins, 326.
Teresa (Sta.), 306.
Termes Ros, P., 77.
Tertuliano, 68, 69, 208, 215, 326, 368.
Theudila, conde, 171.
Thiele, E. R., 129, 130.
Tiberius Burger, 127.
Ticonio, 78, 120.
Tischendorf, 51, 176, 451.
Tiserant, Card., 74.
Tobin Asselin, D., 128.
Tomás (Sto.), 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 24, 26, 34, 45, 133, 135, 273, 285, 286, 288, 351, 433, 441, 475, 479.
Tommaseo, 83.
Torquemada, J., Card., 434.

Torre, M. de la, 382, 385, 386.
Tostado, 433, 434.
Tremel, Y. B., 478
Tricot, 54.
Trinquet, J., 118.
Tsevat, M., 353.
Turrado, L., 311, 317, 479.
Tuya, M., 10, 11, 12, 13, 14, 26, 28, 33, 129, 311, 317, 348, 477.
Tyndale, 457.

Ubach, B., 73, 80, 119, 341, 476, 483.
Ungnad, A., 223, 224, 244, 245, 246, 249, 250, 254.
Upson Clarck, 55, 144, 147, 148, 150, 166, 171, 172, 177.

Vaccari, A., 15, 35, 54, 76, 81, 83, 86, 107, 108, 461.
Vallarsi, 194, 198, 208.
Vandervorst, J., 79.
Vaux, R. de, 117, 226, 228, 229, 230, 252.
Vernes, G., 479.
Vercellone, 51, 176
Vergote, J., 114.
Verila, 171.
Victoriano, 120.
Vintila, 171.
Vigila, 171.
Vigouroux, F., 224, 227, 228, 231.
Vilar, V., 340.
Villanueva, J., 188.
Vincent, A., 75, 226, 27.
Vielhauer, P. 477.
Vittonati, J., 100, 101.
Vives, J., 135, 173.
Vogels, H., 127, 484.
Vogt, E., 82, 84, 128.
Völker, W., 207, 209, 217.
Vööbus, A., 125.

Waeyenbergh, Van, 116.
Walafrido Estrabón, 425.
Walker, N., 134.
Walle, Van De, B., 224, 230, 238, 240, 241.
Walter, E., 352.
Walty, N., 349.
Waszink, J. H., 200, 205, 208, 215.
Wattenbach, 176, 177.
Wauger, 466.
Weber, P., 347, 387, 388, 391, 397.
Weisengoff, J., 480.
Wensick, 450.
Wete, 469.
White, H. J., 52, 54, 74, 172, 177, 394.
Wiesenberg, E., 134.
Wiesent, 127.
Wikgren, A. P., 320, 453, 454.
Wilmart, 150.
Wincklert, H., 224.
Windisch, 122.
Winter, P., 131, 134, 350.
Witiza, rey, 170.
Wordsworth, 52, 74, 363, 172, 177, 394.
Wurbel, W., 352.

Ximénez de Prexamo, 434.

Ya'agob ben Hayyim, 456.
Yigael Yadin, 449

Zahn, Th., 197.
Zeitlin, S., 130, 131, 320.
Zev Vilnay, 130.
Zerwick, M., 293.
Zeuner, 330.
Ziegler, J., 52, 176, 462.
Zigabeno, E., 294.
Zimmermann, 94.
Zolli, P., 133, 476.
Zorell, F., 293.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XIV

Págs.

ARTICULOS:

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO, Pbro.: *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni* ... 49-65, 137-190, 355- 414

BELLET, PAULINO, O. S. B.: *El sentido de la analogía «Verbum Dei Incarnatum» = Verbum Dei Scriptum»* ... 415- 428

COLUNGA, ALBERTO, O. P.: *Jerusalén, la ciudad del Gran Rey* ... 255- 279

GARCÍA DE LA FUENTE, OLEGARIO, O. S. A.: *Los contratos en el A. T. comparados con los de Egipto, Asiria y Babilonia*... 223- 254

ORBE, ANTONIO, S. J.: *La excelencia de los profetas, según Orígenes* ... 191- 221

PÁRAMO, SEVERIANO DEL, S. J.: *Un problema de exégesis neotestamentaria*... 281- 296

TEMIÑO SÁIZ, EXCMO. SR. D. ANGEL: *En torno al problema del «sensus plenior»* ... 5- 47

NOTICIARIO:

BARTINA, SEBASTIÁN, S. J.: *El milenario salernitano de S. Mateo y la XIII Semana Bíblica Italiana* ... 81- 108

BELLET, PAULINO, O. S. B.: *Días Bíblicos de Lovaina* ... 109- 116

BOVER, JOSÉ M.ª, S. J. (†): *El símil del Buen Pastor* ... 197- 308

Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos ... 429- 443

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos (convocatoria y temario) ... 315- 317

DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, M. S. C.: *Noticiario bíblico de los Estados Unidos* ... 445- 462

XC Congreso de la Sociedad de Literatura y Exégesis bíblicas... 319- 327

— — *La «Vetus Latina Hispana»* ... 67- 71

PÁRAMO, SEVERIANO DEL, S. J.: *Respuesta a una recensión*... 309- 314

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, Pbro.: *Homenaje al P. Ubach*... 73- 80

VILAR, VICENTE, Pbro.: *Crónica arqueológica de Palestina*... 329- 340

Págs.

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

H. Cazelles, P., S. S.: *Les livres des Chroniques. (La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jerusalem.)* (Fray Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 341-342
Díaz, J.: *Enquiridión bíblico bilingüe* (Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap.) ... 472-475
Duesberg, H., O. S. B. et Aubray, P.: *Le livre de l'Ecclesiastique. (La Sainte Bible.)* (Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 118
Dupont, J.: *Les Beatitudes* (J. Leal, S. J.) ... 467-469
Grison, M.: *Problemes d'origines* (Maximiliano García Cordero, O. P.)... 467
Gross, H.: *Weltherschaft als religiöse Idee im Alten Testament* (Maximiliano García Cordero, O. P.)... 343
Hartlich-Sachs: *Der Ursprung des Mytholbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 469-470
Hil er, Hans: *Biblischer Tiergarten* (Sebastián Bartina) ... 472
Leal, Juan, S. J.: *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (Salvador Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 345-346
Le Frois Bernard, J., S. V. D.: *The Woman clothed with the sun* (José María González Ruiz, Pbro.)... 119-121
Lohmeyer, E.: *Die Offenbarung des Johannes* (Romualdo M. Díaz, O. S. B.) ... 121-123
Mensce, J. de, O. P.: *Daniel. (La Sainte Bible.)* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 117-118
Michel, A.: *Le Maître de Justice, d'après les documents de la Mer Morte la littérature apocryphe et rabbinique* (Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.) ... 470-471
Muñoz Iglesias, S., Pbro.: *Documentos bíblicos* (Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap.) ... 463-465
Páramo, Severiano del, S. I.: *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura* (Salvador Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 125-126
Rengstorf, Karl Heinrich: *Die Auferstehung Jesu* (José M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 343-344
Rinaldi, G.: *Le lingue semitiche* (A. Franco)... 465-466
Semítica. Cahiers publiés par l'Institut d'Etudes Sémitique de l'Université de Paris (José M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 123-124
Spiritus et Veritas. Auseklis (José M.ª González Ruiz, Pbro.)... ... 124-125
Trinquet, J., P. S. S.: *Habaquq, Abdías, Joel. (La Sainte Bible)* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 118
Ubach, B.: *La Biblia. Els Nombres. El Deuteronomi* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 119
— — *Josue-Juiges-Rut. (La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Monserrat)* (Maximiliano García Cordero, O. P.) 341

Págs.

VAN DIJK, J. J. A.: *La Sagesse suméro-accadienne* (José M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 342
VAUX, R. DE, O. P.: *Samuel.* (*La Sainte Bible.*) (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 117

Revista de revistas.

Aevum ... 347
American Ecclesiastical Review (The)... 480
Antonianum ... 127, 347 y 476
Archivum Fratrum Praedicatorum ... 476
Benediktinische Monatschrift ... 127
Bibel und Kirche ... 127, 347 y 476
Bible et vie chrétienne ... 347 y 476
Biblica ... 127-128 y 347
Bijdragen ... 128 y 476
Catholic Biblical Quarterly ... 128-129 y 480
Ciencia y Fe ... 129
Ciencia Tomista (La) ... 139, 348 y 477
Civiltá Cattolica ... 348 y 477
Ciudad de Dios (La) ... 477
Dominican Studies ... 477
Ephemerides Theologicae Lovanienses ... 348 y 477
Estudios Franciscanos... 348
Euntes Docete ... 129 y 130
Evangelische Theologie ... 130, 348 y 477
Harvard Theological Review ... 130 y 480
Irénikon ... 477
Irish Theological Quarterly ... 130, 348 y 480
Jewish Quarterly Review ... 130 y 131
Lumière et vie... 131, 348 y 477
Marianum ... 131 y 478
Nouvelle Revue de science missonnaire ... 349
Nouvelle Revue Théologique ... 131-132, 349 y 477
Recherches de Science Religieuse ... 349 y 478
Revista Eclesiástica Brasileira ... 478
Revista de Teología ... 479
Revue Biblique... 132
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses ... 479
Revue du Moyen Age Latin... 479
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques ... 132, 849 y 479
Revue de Théologie et de Philosophie ... 132 y 349
Revue de l'Université d'Otawa ... 349
Sacris Erudiri ... 349 y 350
Salmanticensis ... 132 y 479
Sciences Ecclésiastiques ... 350 y 479

Págs.

Scuola Cattolica (La) 350
Scriptorium Victoriense... 133
Scholastik 132
Sefarad 133
Studia Theologica... ... ... 133, 350 y 479
Theological Studies 350
Theologie und Glaube ... ... 113 y 350
Theologische Quartalschrift 480
Trierer Theologische Zeitschrift ... ... 133, 350 y 480
Verbum Caro 481
Vetus Testamentum... ... ... 133 y 134
Zeitschrift für Katholische Theologie ... ... 134 y 481
Zeitschrift für Philosophie und Theologie... 134

LIBROS RECIBIDOS 135-136, 351-353, 483- 485

INDICES:

1.—De personas citadas... 489
2.—General del vol. XIV 500

ESTUDIOS

En torno al problema del "sensus plenior"

El tema del *sensus plenior* es de indiscutible actualidad. Apasiona a exegetas y a teólogos.

Los escrituristas se han visto en la precisión de someter el texto sagrado a la tortura de un análisis, a veces despiadado, por demasiado humano. A ello les ha conducido su noble empeño de defender las Escrituras Sagradas de las terribles acometidas del campo enemigo, debiendo batirse en un terreno neutral. Sin perder de vista que los libros santos tienen a Dios por principal autor y, por lo tanto, sin condescender con nada que pudiera estar en contradicción con esta verdad fundamental, se afanaban casi o sin casi exclusivamente por penetrar en el pensamiento de los autores humanos. Para ello se ha estudiado filológicamente el lenguaje por ellos empleado, el ambiente histórico, las posibles influencias extrañas de otros pueblos, la psicología, las costumbres, las preocupaciones, etc. Todo eso es magnífico y ha prestado y continuará prestando a la palabra escrita por la pluma de Dios excelentes servicios en orden a una mayor inteligencia de los libros santos. Dios se ha servido de los extraños para espolear a los suyos en empresa tan trascendental. Porque el hagiógrafo es verdadero autor de los libros por él escritos bajo la inspiración divina, y lo por él afirmado lo afirma el mismo Dios. Debemos estudiar a los escritores sagrados, como se hace con los verdaderos autores.

Pero si a esto nos ceñimos, ¿no dejamos prácticamente en la penumbra la otra verdad fundamental de ser Dios el autor principal de la Biblia? ¿O es que Dios se limitó a expresar lo conocido e intentado por autor humano? He aquí el problema.

Sostienen algunos distinguidos profesores que Dios afirmó todo

y sólo lo que quiso significar el autor humano. La instrumentalidad humana y la inspiración divina recortan los pensamientos de Dios de suerte que se ha de ceñir en su intento de significación al intento del autor humano, sin que pueda dar más alcance que éste a su palabra escrita. Por otra parte, dicen, ese pretendido ulterior sentido divino, que proponen sus defensores, carece de utilidad, pues, como el sentido típico, nos ha de constar por otros lugares de la Escritura Santa. Al menos es tan difícil penetrar en él, y tan problemática su existencia por ahora, que no parece justificado el alborozo con que le han recibido muchos teólogos en el esclarecimiento del dogma. Así piensan sus detractores. Otros teólogos y exegetas lo propugnan con entusiasmo, y colocan en él las más prometedoras esperanzas para la evolución del dogma, para el esclarecimiento de antiguas verdades, para una mayor penetración de la revelación contenida en los libros santos y para dar una explicación más cumplida a las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo.

¿Quiénes están en lo cierto? El tiempo nos ha de aclarar esta incógnita. Nosotros nos vamos a permitir el atrevimiento de hacer algunas sugerencias que desde hace algún tiempo revolotean por nuestra mente acerca de la posibilidad y utilidad del sentido *plenior*.

I

Posibilidad del sentido «plenior» en los autores.

No convienen todavía los autores acerca del concepto. Algo de esto diremos al final. Por ahora destacamos únicamente aquella faceta que más dificultades presenta para su posibilidad, y en que de alguna manera convienen en general. Sentido *plenior*, decimos, es un sentido intentado por Dios y contenido en las palabras del sagrado texto, y que no fué conocido ni intentado por el autor humano al escribirlo. Decimos «contenido en las palabras», o sea, nos referimos al sentido literal y sobreentendemos que el hagiógrafo ha de hablar en nombre propio, no reproduciendo oráculos divinos.

Advertimos, no obstante, que el *sensus plenior* literal y el llamado típico entrañan para estos autores, al menos para algunos de ellos, la misma dificultad en orden a su posibilidad. Por eso tra-

tándose de escritores de esta mentalidad aduciremos indistintamente razonamientos alusivos a uno y a otro.

Objetan los impugnadores que no es posible que un instrumento racional no entienda ni intente todo lo que ejecuta, o que un autor desconozca el sentido que da a sus palabras.

Reproducimos las palabras del muy ilustre señor lectoral de Madrid, don SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, que exprofeso y con ingenio trata el asunto. Dice así (1): «... Porque inspiración es la aplicación y elevación de las facultades racionales y libres del hagiógrafo por parte de Dios para comunicarse a través de él con los hombres, al modo como una causa principal cualquiera aplica y eleva la virtud propia de cualquier instrumento para una obra determinada.

Ahora bien, la doctrina tomista sobre la causalidad instrumental enseña que el instrumento sólo ejerce una virtud instrumental ejerciendo su virtud propia y en la medida en que ejerza ésta. Siendo, pues, la virtud propia del instrumento en nuestro caso conocer y querer, no aparece claro cómo pueda Dios emplear el entendimiento y voluntad del hagiógrafo como instrumento para comunicar algo que el hagiógrafo no entiende ni pretende, por lo tanto, comunicar. Obsérvese que el instrumento, en la doctrina de la inspiración comúnmente admitida, no son las palabras, sino el hombre que las consigna por escrito, en cuanto emplea, aplicadas y elevadas por Dios, sus facultades racionales y libres. Si esto es así, no parece pueda hablarse—de *potentia ordinata*—de una intención divina de comunicar por los hagiógrafos algo más de lo que ellos pudieron entender y de hecho entendieron. Recuérdese la descripción de LEÓN XIII, según la cual el influjo inspirativo se da «ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent» (2).

El mismo razonamiento con distintas palabras hace en su artículo *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario* (3): «Según la doctrina tomista de la instru-

---

(1) *Problemática del «sensus plenior»*. XII Semana Bíblica Española (Madrid, 1952). (Se hallan en un volumen recogidas las distintas conferencias.) Página 245.

(2) «Providentissimus». «E. B.», núm. 110.

(3) ESTUDIOS BÍBLICOS, XII (1953), págs. 159-183. La referencia, pág. 163.

mentalidad, el instrumento sólo ejerce su acción instrumental ejerciendo su propia acción (*securis scindendo facit lectum*). Y la acción propia del instrumento-hagiógrafo, que en la inspiración Dios, como causa principal, eleva y aplica instrumentalmente, no es la facultad material de escribir determinadas palabras a las cuales Dios vinculó determinado sentido, sino el conjunto de facultades intelectivas, volitivas y ejecutivas con las cuales Dios hace que el hagiógrafo «*ea omnia caque sola quae ipse juberet et et recta mente concipiat et fideliter conscribere velit et apte infallibili veritate exprimat*» (4). De tal manera que la medida de la inspiración es la medida de la instrumentalidad, y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo, que son las acciones propias del hombre empleado por Dios como instrumento.»

De idéntico parecer y apoyados en el mismo fundamento son, entre otros, P. BOVER, S. J. (5); ANDRÉS IBÁÑEZ ARANA (6); P. BELLET, O. S. B. (7), y COURTADE (8). COPPENS (9) y DOM J. GRIBOMONT (10) sienten la fuerza del argumento, que intentan más bien soslayar que resolver, como luego veremos.

La objección es seria. Dan los autores distintas soluciones, de que nos ocupamos a continuación.

Examinemos las principales. NICOLAU nos ofrece tres respuestas (11): 1.ª *Hoc a priori dictum est. Oporteret autem naturam et actionem instrumenti in inspiratione, non a priori sed a posteriori definire.*

---

(4) Encíclica «Providentissimus», «E. B.», núm. 110.

(5) BOVER-CANTERA: *Sagrada Biblia*, 2.ª ed. B. A. C. Madrid, 1951. Introducción, págs. 100 ss., 21 ss.

(6) *El concepto de inspiración y el porvenir del «sensus plenior»*. «Lumen», revista editada por los profesores del Seminario de Vitoria (julio-septiembre 1953), págs. 193-219.

(7) *El «sensus plenior» y los Santos Padres*. XII Semana Bíblica Española (Madrid, 1952). Págs. 381-402, particularmente pág. 402.

(8) *Les Ecritures ont-elles un sens plenier?* «Recherches des Sciencies Religieuses», 37 (1950), 481-499. Citado por el señor MUÑOZ IGLESIAS, *o. c.*, página 225.

(9) *Les Harmonies des deux Testamens* (Tournai-París, 1949), págs. 46-55.

(10) *Le lien des deux Testamens selon la Théologie de S. Thomas*. «Eph. Theol. Lov.», 22 (1946), págs. 70-89.

(11) *De Sacra Scriptura*. Tractatio dogmatica fundamentalis. — Sacrae Theologiae Summa, I. B. A. C. (2.ª editio; Matriti, 1952). Pág. 1073-1074.

Creemos que esto no es soltar el nudo, es cortarle. Cuando la Iglesia nos enseña que el hagiógrafo en la inspiración es un instrumento racional, hemos de entenderlo en el sentido más corriente para no desvalorizar la enseñanza. Por otra parte, parece lógico sostener que a donde no llega el instrumento con su acción tampoco alcanza la inspiración. Queda sola la causa principal, sin instrumento. ¿Puede haber inspiración sin instrumentalidad?

2.ª La segunda respuesta es como sigue: *Hoc probaret contra existentiam sensus typici, qui de se minus intelligitur ab hagiographo.*

El argumento contra la biblicidad del sentido típico y del *plenior* parte del mismo principio: que no puede haber instrumentalidad racional sin inteligencia de aquello que produce como instrumento. Puesto que se admite un sentido *plenior* desconocido por el hagiógrafo, permanece la dificultad en todo su vigor. Además, la ineficacia de la respuesta es manifiesta, ya que el mismo autor, y en general los defensores del sentido *plenior,* admiten también el típico. Así la dificultad no se resuelve, se extiende o, a lo sumo, se traslada.

3.ª La tercera contestación contiene el pensamiento íntimo del autor, que repite en la solución del resto de las dificultades, sustancialmente idénticas: *Hagiographus non intelligit,* dice, *sensum pleniorem confuse, nego; non intelligit illum distincte, concedo.*

El hagiógrafo, dice, conoce de una manera confusa el sentido *plenior,* y esto es suficiente para salvar su instrumentalidad racional.

¿Satisfará esta solución? Sospechamos que no. En primer lugar, deja al descubierto el problema del sentido típico, totalmente desconocido (en general al menos) por el hagiógrafo. Además se podría urgir la dificultad diciendo que aquella ulterior precisión del significado, por no haber pasado por el entendimiento y voluntad del hagiógrafo, su autor, no puede encontrarse en el texto. Ni convence sin más el ejemplo aducido del conocimiento vulgar que los niños tienen de la doctrina cristiana y el más profundo y claro del teólogo. Porque el niño es discípulo, no causa del catecismo, como lo es el hagiógrafo del libro sagrado. Adviértese bien que la dificultad está en cómo puede un escrito contener un sentido más profundo que el que su causante racional quiso darle. Parece a primera vista que esa ulterior significación, si no se la quiso dar éste, no puede hallarse en su libro. Pues no nos es permitido echar en

olvido que, aunque Dios es autor principal de la sagrada Biblia, no deja de serlo en sentido verdadero cada escritor sagrado de todo su libro.

El P. TUYA se hace también cargo de la dificultad y se esfuerza por resolverla. Veamos cómo: 1) Por la autoridad de Santo Tomás. Termina su razonamiento con estas palabras: «El pensamiento, pues, de Santo Tomás a este propósito es que Dios puede también mover a un instrumento cognoscitivo—hagiógrafo—a que manifieste una verdad o un modo en esa verdad... inconsciente del alcance que Dios da a sus palabras» (12).

Nosotros opinamos con el ilustre dominico que en la mentalidad del Doctor Angélico cabe la posibilidad del sentido *plenior*. Pero no deja satisfecho el espíritu la solución de una dificultad filosófica por vía de autoridad humana. Es preciso poner de manifiesto la razón íntima e intrínseca.

2) Se acude a la analogía con el sentido típico del que existe más desconocimiento por parte del hagiógrafo. Pero esto no es resolver la dificultad, sino extenderla a otro campo. Los impugnadores del sentido *plenior* suelen negar por la razón apuntada la biblicidad del sentido típico. Urge, por lo tanto, más bien excogitar una respuesta valedera para ambos. Es necesario enfrentarse directamente con la objeción. Y esto también lo hace el P. TUYA.

3) Resumimos su pensamiento (13):

«La acción de esta causa—escribe el P. TUYA refiriéndose a la principal creada—queda totalmente mediatizada por el mismo instrumento» (14). Es decir, que la acción de la causa principal creada no puede ir más lejos de lo que le permite la colaboración del instrumento elevado y movido por ella. No puede haber un efecto ni parte del efecto que no sea también del instrumento.

No acontece así cuando la causa principal es Dios y se sirve de una criatura. Dios es de posibilidades infinitas en su obrar. Aun sirviéndose de verdaderos instrumentos, su acción va más lejos.

---

(12) P. MANUEL DE TUYA, O. P.: *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración*. XII Semana Bíblica Española (Madrid, 1952). Pág. 302. Cfr. *El sentido típico del Antiguo Testamento es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*. «La Ciencia Tomista», 80 (1953), págs. 639-639.

(13) Cfr. *Si es posible y en qué medida*, etc., págs. 303-306, y *El sentido típico del Antiguo Testamento*, etc., págs. 643-650.

(14) IBIDEM: *Si es posible*, etc., pág. 303. *El sentido típico*, etc., pág. 645

«Esa limitación—dice el P. TUYA—que el instrumento defectuoso impone a la causa creada, encerrándola en sus límites, puede ser superada por la causa increada, saliendo de sus imposiciones de limitación» (15). Según parece desprenderse de estas palabras y de todo el razonamiento, cree el P. TUYA que cuando Dios se sirve de un instrumento para obrar, la acción principal de Dios puede producir algún efecto o parte al menos del efecto, al que en manera alguna ha llegado el instrumento movido y elevado por el mismo Dios. Y en esto está la diferencia, cree él, entre la causa principal creada e increada. El poder infinito de Dios no puede quedar encasillado, en su acción a través del instrumento, por las posibilidades de éste, como acontece a la causa principal creada. Y así sostiene que «el concepto de *instrumentalidad* (la de Dios sirviéndose de instrumento) no haya de ser unívoco con la acción y posibilidades de las causas creadas» (cuando usan igualmente de instrumentos).

Comencemos por decir que esta solución, lejos de inspirarse en la doctrina del Angélico, como se pretende, parece contraria a sus enseñanzas.

Dice el Santo doctor, comparando la cooperación divina en las acciones de las creaturas con la causa principal y la instrumental: «Sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus» (15 bis).

Según Santo Tomás, la ación de Dios y de la creaturas en los efectos naturales es de forma que todo el efecto procede de Dios y todo de la creatura, aunque de diferente modo; como acontece con la acción del instrumento y de la causa principal. Bien poco afortunada sería la comparación tomada de la causa principal y de la instrumental para explicar la acción conjunta de Dios y de la creatura en los efectos naturales, si precisamente la causalidad principal de Dios con respecto a su instrumento revistiera otras características. Pero es que la misma doctrina, sin que deje lugar a dudas, enseña el Santo en su obra cumbre, la *Suma Teológica*, refiriéndose a la Santísima Humanidad de Cristo como instrumento de la Divinidad. Dice así: «Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti: et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut

(15) *Ibidem*, pág. 645.
(15 bis) 3 *Contre Gentes*, c. 70.

instrumentum participat operationem principalis agentis» (16). Y más adelante: «Concurrunt tamen ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est» (17).

De hecho, los filósofos y teólogos tomistas en general aplican esta característica de que el efecto sea todo de la causa principal y de la instrumental, lo mismo a la acción de Dios cuando usa de instrumento en algunas obras que a la acción de las causas principales creadas a través de sus respectivos instrumentos (18).

Precisamente tratando de la inspiración escribe Hugón: «L'effet ne procède point partiellement de l'auteur principal et partiellement de l'instrument, il sort de tous les deux en entier et d'une manière indivise, quoique à un titre différent. Le livre inspiré, non plus, n'a pas une partie qui vient de Dieu seul et une partie qui vient de l'home seul: il est à la fois et tout entier de tous les deux» (19).

Es cierto que establecen los tomistas y los teólogos en general una diferencia entre la acción instrumental divina y la creada. Pero es otra distinta.

Las creaturas, dicen, usan de instrumentos por indigencia, porque sin ellos no pueden producir los efectos que pretenden, o porque al menos no pueden causarles con la facilidad o perfección que alcanzan sirviéndose del auxilio instrumental. Dios no usa de los instrumentos o de las creaturas por indigencia, sino por condescendencia, por amabilidad, para comunicar a las creaturas su poder productor. Por tanto, el instrumento utilizado por la creatura ha de tener proporción con el efecto, ha de estar como naturalmente destinado a producirle. Por el contrario, basta que el instrumento usado por Dios tenga aptitud, mejor, posibilidad absoluta o capacidad de ser elevado por la Divina Omnipotencia para producir el efecto. Dios no puede utilizar una piedra para pensar. Así opinan los tomistas y teólogos en general (20). Por eso sorprende sobremanera la contestación del P. TUYA, tan poco tomista, aunque sea aducido Santo Tomás.

---

(16) 3 q. 19 a. 1 in corp.

(17) *Ibidem*, ad 5um.

(18) R. P. EDOUARD HUGON, O. P.: *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*. 3 edit (Paris, 1924), págs. 30-33.

(19) *O. c.*, pág. 52.

(20) Cfr. HUGÓN, *o. c.*, págs. 26-28.

Se podría también argüir contra el P. TUYA que aquella parte del efecto a que no llega el instrumento con su acción elevada no es producto suyo. Ha desaparecido la acción instrumental. En la producción de éste no habría causa principal e instrumental, ya que queda una sola causa, la principal. ¿Podrá seguir hablándose de inspiración?

No parece lógicamente aceptable la solución del P. TUYA. Creemos además, por lo expuesto, que la solución presentada por el padre dominico es ajena a la mente de Santo Tomás y de los escolásticos en general, quienes si bien discuten acerca de la naturaleza de la causa instrumental, más comúnmente están acordes en aceptar que el efecto es todo de la causa principal y de la instrumental.

Podrían exceptuarse algunos escotistas seguidores de MASTRIUS, para quienes el instrumento no alcanza con su acción el efecto principal, sino que produce una disposición previa, cuyo perfeccionamiento corresponde a la causa principal. Esta opinión de MASTRIUS no es compartida por todos los escotistas. En el suarismo, según el cual es externa la elevación del instrumento y asistencial, sería más comprensible la explicación del P. TUYA, aunque seguramente tampoco es compatible. En el tomismo, cuya nota sustancial es la elevación previa interna del instrumento, para que todo pueda de él proceder, es insostenible.

Es cierto que Santo Tomás afirma también que el instrumento *dispositive* ocurre al efecto de la causa principal (21). Se refiere el Santo Doctor, cuando esto escribe, a la acción propia y connatural del instrumento, que para concurrir con la causa principal es necesario que por razón de su actividad propia pueda de alguna manera contribuir al efecto común, pues de lo contrario no sería

(21) I. q. 45, a. 5 in corp. «Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi propium *dispositive* operatur ad effectum principalis gentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi propium, frustra adhiberetur ad agendum: nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex propietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus propius principalis agentis.»

instrumento (22). Hay alguna discrepancia entre los tomistas sobre la manera como se conjuntan la acción propia connatural del instrumento con la instrumental. Pero todos admiten lo que parece claro en el Angélico : que el efecto común es todo de la causa principal y de la instrumental. Es inaudito, al menos en auténtico tomismo, a nuestro entender, esa vivisección propugnada por el P. TUYA.

El muy ilustre señor don Juan Angel Oñate, canónigo lectoral de Valencia, ha hecho en ESTUDIOS BÍBLICOS una crítica de la opinión del señor Muñoz Iglesias. Creemos tiene algunos atisbos certeros, pero está lejos de ser satisfactoria la solución de la dificultad que nos ocupa (23).

Se condensan sus observaciones 2), 3) y 4) en esto : Si no es necesario que el hagiógrafo se dé cuenta del hecho de la inspiración, mucho menos será necesario que conozca el sentido del escrito para que éste exista. Muy bien puede negarse la paridad o la argumentación *minori ad majus* del señor Oñate. El impulso divino inspirativo es meramente recibido ; con relación a él, es el hagiógrafo sujeto pasivo. Tampoco somos nosotros conscientes del concurso natural y sobrenatural de Dios en nosotros. Por el contrario, con relación al escrito el hagiógrafo es sujeto activo y racional y, por lo tanto, parece que ha de ser también consciente del sentido, como lo somos de nuestras buenas obras, ejecutadas bajo el impulso inconsciente de la gracia. No existe, por tanto, la pretendida paridad.

Pueden compendiarse las observaciones 1) y 5) del señor Oñate en lo que sigue : Dios mueve convenientemente al hagiógrafo para que consigne las cosas inspiradas, de suerte que quedan intrínsecamente ordenadas para significar otras, «pues éste (el sentido típico)—dice el señor lectoral de Valencia—es una ordenación divina, que llevan en sí mismas las cosas inspiradas hacia otras». Puede interrogarse al agudo escriturista ¿cómo puede darse ordenación

---

(22) III. q. 62, a 1 ad 2um. «Ad secundum dicendum quod instrumentum habet duas actiones : unam instrumentalem, secundum qum operatur non in virtute propia, sed in virtute principalis agentis ; aliam autem habet actionem propiam, quae competit sibi secundum propiam forman ; sicut securi competit scindere ratione sui acuitatis, facere autem lectum inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam ; scindendo enim facit lectum.»

(23) *El llamado sentido típico ¿es estrictamente sentido bíblico viejotestamentario?* ESTUDIOS BÍBLICOS, XIII (abril-junio 1954), págs. 185-197, principalmente pág. 190, donde se encuentran las palabras citadas.

intrínseca en las cosas inspiradas para significar otras ignorándolo el que obra en ello como sujeto activo racional? ¿En qué consiste esa pretendida ordenación intrínseca? Eh aquí el problema.

El canónigo COPPENS, insigne profesor de Lovaina, nos ofrece un ponderado estudio sobre el problema, muy completo desde el punto de vista bibliográfico. En él expone las distintas posturas de teólogos y exegetas y las enjuicia con serenidad.

Es admitida por el gran escritor la posibilidad del sentido *plenior*. Sin embargo, propone distintas clases de sentido *plenior*, en una de las cuales queda el concepto desvanecido, como luego veremos.

Al hacerse cargo de la solución de la dificultad que nos ocupa, y que él también se propone, se muestra muy inseguro, o para mejor decir, se desentiende de ella con una solución parcial (24).

En efecto, afirma que el hagiógrafo puede ser también profeta que reproduce los oráculos divinos, aunque no los entienda (25). «Dans ces conditions—escribe—, d'ailleurs, l'intention première de l'hagiographe a eté de rapporter fidèlement ce que fut la parole de Dieu, et non pas d'en restreindre le sens à ce que lui-même peut en avoir compris». ¿Y cuando no es profeta?

Para los lugares en que se ha de descartar todo elemento profético admite en el hagiógrafo una manera imperfecta rápida de conocer conjuntamente en la imagen el objeto representado, a modo de intuición, siguiendo en esto al P. GRIBOMONT (26); y hasta mira con benevolencia la teoría antioquena explicada por el P. VACCARI (27), según la cual el escritor sagrado conoce distinta, aunque imperfectamente, un sentido histórico, y conjuntamente otro objeto, al que se refiere como una imagen suya, lo que nosotros no podemos captar si no a la luz de su cumplimiento posterior (28). Esto le lleva a introducir un sentido *plenior*, en su mentalidad el más impor-

(24) *O. c.*, págs. 47-55.

(25) *Ibidem*, pág. 47.

(26) J. GRIBOMONT: *Le Lien des deux Testaments selon la theologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel des Saints Escritures*. «Eph. Theol. Lov.», 22 (1946), págs. 79-80. Lo referente al caso 71-72, 84-87, citado por COPPENS, *o. c.*, pág. 50.

(27) A. VACCARI: *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*. «Biblica», 1 (1920), págs. 3-36. Citado igualmente por COPPENS, *o. c.*, pág. 50.

(28) COPPENS, *o. c.*, págs. 50-53 y 137, particularmente pág. 51.

tante, designado con el nombre de profético-típico (29). Como se comprende, estas teorías, en mayor o menor grado aceptadas por el profesor de Lovaina, no sirven para explicar el sentido *plenior*, llamado por él pericorético (30), ignorado por el hagiógrafo. Ni tampoco el histórico-típico, que igualmente admite (31). Deja, por tanto, en descubierto la solución de la dificultad (32).

En resumen: COPPENS, para evadirse de la dificultad, supone en el hagiógrafo algún conocimiento del sentido *plenior*, introduciendo con ello el profético típico (33). Para éste son más o menos válidas sus afirmaciones (34). Para las otras dos clases de sentido *plenior* no hemos encontrado respuesta a la dificultad.

Su escrito, aunque bien pensado y muy erudito, es más bien trabajo de información y de síntesis. No representa una postura definitiva, sino que señala un momento de un período evolutivo.

Hemos hecho una breve reseña de las principales soluciones dadas a la dificultad contra la posibilidad del sentido *plenior*, fundada en que el instrumento racional, como es el hagiógrafo, ha de conocer e intentar cuanto por él dice Dios.

Su misma diversidad nos da cierto derecho a pensar que las respuestas dadas no son plenamente satisfactorias.

Como hace ya algún tiempo nos vino a la mente una distinta, al fin nos decidimos a presentarla modestamente, por si pudiera ser de algún provecho.

II

La causalidad eficiente y la final en la escritura de los libros santos.

Pongámonos delante la dificultad. No se comprende cómo puede ser el hagiógrafo verdadero autor de su escrito, si no conoce todo el sentido que da a las palabras. De otra forma. El hagiógrafo es ins-

(29) *Ibidem*, pág. 60.
(30) *Ibidem*, pgs. 58 y ss.; Cfr. págs. 44 y 137.
(31) *Ibidem*, págs. 59-62 y 137. Más adelante explicamos estas diversas clases de sentido *plenior* propuestas por COPPENS, pág.
(32) Cfr. COPPENS, *o. c.*, pág. 54, nota 46.
(33) *O. c.*, pág. 60.
(34) *O. c.*, págs. 50-55.

trumento racional, y obra como tal en la escritura del libro santo, o sea, entendiendo e intentando. En aquello que no entiende o intenta no es instrumento racional, pues, como enseña Santo Tomás, el instrumento realiza la acción instrumental ejerciendo la propia (35); en nuestro caso, entendiendo e intentando. En la obra ejecutada con instrumento, enseña también, procede toda de la causa principal y toda de la instrumental, aunque de distinta manera (36).

Por otra parte, también cuesta convencerse que siendo Dios el autor principal de la Sagrada Escritura, que usa del autor inspirado como de un instrumento, no pueda expresar en los escritos así elaborados más que lo que se le alcanza al hombre por él utilizado.

Este es el problema. Opinamos que la divergencia de sentencias radica en la confusión de la causalidad eficiente y de la final intrínseca con relación a la escritura de la Biblia.

Compendiamos nuestra respuesta, que desarrollaremos después: El instrumento pertenece al orden de la causa eficiente, no a la final. Participa con la causa eficiente principal en la producción de todo el efecto, pero no participa necesariamente en el fin. Si es instrumento racional y como tal obra, lo hará movido por un fin, sin que ello implique que sea éste el mismo porque es movida la causa principal, y mucho menos se requiere haya una perfecta identidad y conformidad de fines.

Apliquemos esto al caso. Distingamos el escrito y el sentido del escrito. El escrito es el efecto producido por las causas eficientes, principal e instrumental. Todo él ha de proceder de las dos, aunque de distinta manera. El sentido del escrito es el fin. Y como dijimos antes, la filosofía en manera alguna exige que haya identidad de fines entre la causa principal y la instrumental, aunque sea racional. Basta que ésta obre movida por un fin; es decir, que quiera dar algún sentido al escrito que de ella promana.

Esto exige una mayor declaración y razonamiento. Para su mayor inteligencia lo haremos preceder y acompañar de diversos ejemplos.

En la construcción de una vivienda nos es dado distinguir: *a*), el edificio en sí; *b*), el fin interno del mismo, o sea, su destino intrín-

---

(35) 3 q. 62, a. 1 ad 2um.
(36) 3 *Contra Gentes*, c. 70 y 3 q. 19, a. 1 y ad 5um.

seco, que es servir para vivienda; *c)*, el fin extrínseco del constructor, que puede ser el lucro, mediante la venta del inmueble. Las tres cosas están escalonadas. No nos interesa el fin externo si no para distinguirlo bien del interno. Entre éste y el objeto, que es fin, existe una relación estrecha. Todos los seres tienen una finalidad interna, enraizada en su misma naturaleza. Son para algo. Pero el fin, aunque sea interno, no constituye la naturaleza. Se llama interno porque su constitución está orientada al logro del fin propio; es decir, tiene aptitud intentada para conseguirlo, pero el mismo fin se halla fuera del ser creado.

Así en el ejemplo que nos hemos puesto delante. El edificio está construído con la mira de servir de vivienda, y la construcción debe estar orientada, en algún grado al menos, para llenar este cometido. El constructor, el arquitecto, los carpinteros, albañiles, etc., construyen el edificio teniendo en cuenta el fin a que se destina. Son las causas eficiente de distinto orden del inmueble, pero ellas no realizan el fin. Por el contrario, es éste el que las mueve y dirige. Creemos que este ejemplo nos pondrá de manifiesto las relaciones existentes entre el autor, el escrito y el sentido de éste. El autor es la causa eficiente, lo equivalente al arquitecto y obreros de construcción del edificio; el escrito es la obra ejecutada, como el mismo edificio en sí en el símil empleado; el sentido es el fin, como el servir de vivienda lo es para la casa edificada.

De la misma suerte que se debe distinguir en el ejemplo aducido la obra del fin o destino de vivienda, así se distinguirá el escrito del sentido del escrito.

Lo ejecutado por el arquitecto, etc., o sea, por las causas eficientes, es sólo el inmueble. El destino les movía a obrar y dirigía los trabajos.

El autor hace el escrito; el sentido intentado no es la obra, es lo que mueve y dirige la actividad del escritor a la manera de fin. La pluma, que es verdadero instrumento y participa en todo el efecto, por ser instrumento, carece de conocimiento e intención del sentido. Como dice el Angélico: «Intentio est de fine» (37).

Ahora bien: puesto que el instrumento, como tal, pertenece al orden de la causa eficiente, no tiene por qué exigirse que parti-

---

(37) 2,2 q. 180, a. 1 in corp.; Cfr. 1-2 q. 12 aa. 1 y 2.

cipe con la causa principal en la intención del mismo fin. La participación con la causa pricipal debe ser en la ejecución, no en la intención. «Instrumento competit executio actionis», enseña a este respecto SANTO TOMÁS (38).

La racionabilidad del instrumento no le puede cambiar su condición de instrumentalidad, o sea, de pertenecer en cuanto tal al orden de la causa eficiente, al plano de la ejecución. Su naturaleza racional exige que obre racionalmente, con conocimiento e intención de algún fin. ¿De qué fin? ¿Necesariamente del mismo que se propone la causa principal? Ciertamente, la filosofía tomista y la razón no lo reclaman.

En las múltiples manifestaciones de la vida vemos que unos hombres son manejados por otros, siendo en cierto sentido como instrumentos suyos, a ves inconscientes, ya que son inducidos a obrar por fines distintos de los que tienen sus inductores. Las causas subordinadas racionales pueden obrar con desconocimiento de los fines intentados por las causas subordinantes. Porque la cooperación es en la ejecución de la obra, y ésta es total, pero no en los fines.

Aunque no se pueda en estos casos hablar de causa principal e instrumental en el orden físico, como acontece en la inspiración, sino de influjo moral de la llamada causa principal en la instrumental, de la persona inductora en la inducida, no deja la comparación de poner de manifiesto cómo dos causas racionales pueden hallarse subordinadas la una a la otra en la producción de un efecto, a pesar de ser distintos los fines que se proponen.

Reduzcamos lo expuesto a dos proposiciones: 1.ª La unión de la causa principal e instrumental racional no se ha de poner en el fin, sino en la producción del efecto, o sea, en la ejecución de la obra, como enseña SANTO TOMÁS. 2.ª El sentido de un escrito es el fin interno del mismo.

Pudiera sospecharse que nos habíamos forjado la ilusión de que habíamos dado ya solución plena y satisfactoria a la dificultad que nos preocupa. Pues no. Sabemos que nos queda un trecho no corto que recorrer. Pero sin salirnos de la senda que nos hemos trazado, insistiendo en la filosofía de las causas eficientes y finales, esperamos llegar a la cima. Ahora veamos cómo renace y nos sale al paso la dificultad.

---

(38) 1 q. 18, a. 3 in corp.

El fin interno de cada ser está enraizado en su misma naturaleza, es inseparable de su esencia. El que conscientemente quiere un objeto quiere o intenta el fin interno del mismo.

Puesto que, como sostenemos, el sentido constituye el fin interno del escrito, el autor que, como causa racional, intenta éste ha de intentar igualmente aquél. Más aún, se quiere el objeto por el fin y para el fin. El autor escribe precisamente para comunicar su pensamiento, el sentido que quiere dar a su escrito.

Se podrá añadir que la comparación, poco ha propuesta, de agentes subordinados racionales movidos por distintos fines no sirve para nuestro intento, pues éstos se hallan separados en los fines extrínsecos de la obra, no en la misma obra ni en el fin interno de la misma. En la conspiración contra la vida de un hombre, en que uno es el inspirador y otro el ejecutor, el primero puede obrar por fines políticos ; el segundo por la prima, al margen de la política. Pero en la eliminación del sujeto, que es el fin interno de la actividad de ambos, hay coincidencia. Ahora bien, el sentido es el fin interno del escrito a que afecta. Por tanto, la comparación claudica.

Efectivamente, el fin interno es inseparable de su objeto. Quien racional y conscientemente quiere e intenta lo uno, ha de querer e intentar lo otro. Propusimos la comparación para que quedara más de manifiesto la distinción entre el orden de la intención y de la ejecución. Con ella no queremos ir más lejos. Lo haremos con otras comparaciones.

Hemos llegado, a nuestro entender, al punto culminante de la dificultad, y hemos puesto gran empeño en presentarla con toda claridad, en la esperanza de que la solución que ofrecemos sea mejor comprendida y más satisfactoria.

Nuevamente un ejemplo precederá y acompañará el razonamiento. Tomemos un artefacto cualquiera : un reloj. Está compuesto de numerosas piezas. Cada una de ellas tiene un cometido que cumplir, es su fin interno inmediato. Pero este fin, a su vez, y la actividad de la pieza están subordinados a otro fin general que aúna el funcionamiento y fin particular de todas. Podemos, por lo tanto, distinguir en numerosos objetos dos o más fines internos, además del último, que siempre es Dios. Uno inmediato, otro u otros más remotos. Igualmente en el cuerpo del hombre, o de otro viviente, existen diversos tejidos, vísceras, órganos, etc. Cada uno tiene su misión o fin interno, con perfecta subordinación al fin superior y

todos al general, igualmente interno, que es la salud del ser vivo a que pertenecen.

Con la luz de estas comparaciones, tan transparentes a todos, podemos penetrar en la filosofía oscura del lenguaje humano.

Cada palabra tiene su significado propio más o menos preciso, impuesto por el uso. Cuando se unen varias para formar una proposición, sin perder su sentido nativo, sufren modificaciones o precisiones más o menos profundas, o sea, que su significación nativa queda subordinada a la exigencia superior de la expresión del pensamiento contenido en la proposición. Todavía pueden ser objeto de una creciente precisión y adquirir un nuevo valor significativo al ser examinadas en el contexto próximo y remoto, siempre en contacto con su primitivo significado si están correctamente empleadas.

Comprendemos así los distintos fines internos, inmediatos, intermedios y generales o últimos de las palabras, como considerábamos antes los de las piezas de una máquina o los de los órganos de un viviente.

Para obrar racionalmente es suficiente intentar el fin inmediato interno. En la construcción de un edificio, los distintos operarios sólo conocen la labor que ejecutan, desconociendo tal vez su repercusión en el conjunto de la obra. Son en cierto modo instrumentos del director de los trabajos, quien únicamente conoce el fin interno último a que dirigen los demás sus actividades. Estos deben saber tan sólo su tarea, el fin inmediato de su labor, lo que ellos ejecutan.

Son agentes racionales, concurren racionalmente a la ejecución del efecto principal y desconocen con frecuencia cómo se relaciona su trabajo con el intento del arquitecto.

El obrar racionalmente subordinado a otro exige que se actúe con intención de algún fin, pero no con el del agente principal. Esto pone de manifiesto este ejemplo. Compenetración en la ejecución, no en la intención.

Hagamos la aplicación de esto a un escrito. El sentido, como dijimos, es el fin del mismo. Las palabras tienen un sentido inmediato, intermedio y último.

Por eso, para penetrar en el sentido profundo contenido en un escrito no nos basta el diccionario y la gramática; precisamos examinarle a la luz de la obra toda a que pertenece.

Siendo la Biblia toda obra del autor divino y al propio tiempo de numerosos humanos, ¿cómo se ha de interpretar el sentido con-

tenido? ¿A la luz de todo el conjunto bíblico o de cada autor humano?

Responden los impugnadores del sentido *plenior:* «El hagiógrafo es verdadero autor, instrumento racional. Debe conocer el sentido dado a las palabras empleadas y obrar racionalmente, conociendo y queriendo lo que ejecuta.»

Efectivamente, decimos, por ser autor e instrumento racional precisa conocer e intentar el significado dado a sus escritos. Pero solamente el sentido que les corresponde en el contexto de su obra, como el operario el fin inmediato del trabajo que realiza, y no los planos generales del edificio.

Puede darse un sentido ulterior más preciso y profundo, que resulte al ser examinadas las palabras o los escritos a la luz de toda la Biblia y del depósito revelado íntegro. Este sentido, decimos, no es preciso que sea conocido por hagiógrafo, por ser instrumento racional. Y éste es precisamente el llamado sentido *plenior.*

Analicemos y probemos las dos últimas afirmaciones contenidas en el último párrafo, utilizando las comparaciones y los principios aducidos:

Primera. *Algunos escritos bíblicos pueden tener un sentido nuevo, más profundo y preciso, examinados a la luz de toda la Biblia y del Depósito Revelado íntegro.*

Segunda. *Este sentido puede estar contenido internamente en el escrito, sin que se precise sea conocido por hagiógrafo, por ser instrumento racional.*

Como se advertirá, nos desenvolvemos en el plano de la mera posibilidad. No estudiamos el hecho.

Comencemos por la primera. Así como las palabras aisladamente consideradas tienen su significado y al ser utilizadas dentro de una proposición, sin perderle, pueden adquirir nuevas tonalidades, matices, precisiones y hasta profundas modificaciones, de la misma suerte las proposiciones particulares en el contexto general no ya de un libro, sino en el de toda la Biblia, que forma un cuerpo orgánico por razón de su autor principal único y del fin general idéntico, pueden dar a entender un significado especialísimo.

Y nótese bien que no se trata de añadiduras externas; no son sentidos nuevos externamente vinculados, sino verdaderamente contenidos en el escrito. Pues así como el escritor humano al usar las palabras las da no sólo el sentido aislado que tienen en el diccio-

nario, sino además y principalmente el particular, matizando aquel que les corresponde por razón del contexto próximo y aun remoto, así Dios, autor de toda la Biblia, puede dar a los escritos de este o aquel libro sagrado aquel sentido especial que se desprende al ser examinado en el conjunto revelado, o sea, el sentido *plenior*.

Por tanto, el sentido *plenior* es indudablemente posible si se considera solamente a Dios como autor principal único y al escrito en sí, prescindiendo del autor humano.

De hecho así acontece con los escritos humanos, cuyo sentido se matiza y modifica más o menos profundamente a la luz de los contextos.

La dificultad está en la segunda afirmación; es decir, si este sentido matizado o más o menos modificado puede hallarse en verdad contenido en un escrito desconociéndole su autor humano.

Y a la luz de los principios ya sentados decimos igualmente que sí. No es obstáculo el que sea instrumento racional. Este, como creemos haber demostrado, exige que obre intentando, pero no precisamente lo mismo que la causa principal. La intención o sentido pertenece al fin, y la comunicación íntegra entre la causa principal e instrumental ha de ser colocada en el plano de la ejecución.

Y si se insiste diciendo que el sentido es el fin interno, inseparable del escrito, como todo fin interno lo es de un objeto, respondemos, recordando los ejemplos ya aducidos de las piezas de una máquina, o de los órganos de un viviente, o de los trabajos de un obrero, o de las mismas palabras en contextos más o menos amplios, que hay fines inmediatos, intermedios y últimos. Que para obrar racionalmente basta intentar en el efecto el fin interno inmediato, aunque no se capte el intermedio y último, o sea, es suficiente que se intente algo que contribuya al intento general de la causa principal, sea o no por ella conocido.

Analógicamente, para ser instrumento racional de un escrito y verdadero autor, basta conocer e intentar el sentido que corresponde a las palabras dentro del escrito de que es autor e instrumento el hagiógrafo. El otro, más profundo y preciso, se le da Dios, autor principal y general de toda la Biblia, que ha movido para ello los distintos autores, como el encargado dirige los trabajos de los distintos obreros o como nosotros empleamos las diversas palabras para expresar con ellas nuestro pensamiento, que no se identifica con el significado de ninguna y se halla contenido entre todas, ad-

quiriendo cada una cierta modalidad en su significación, dentro de la proposición, que no poseía aisladamente.

Resumiendo: El instrumento participa en la ejecución de toda la obra, de suerte que, como enseña SANTO TOMÁS, procede toda de la causa principal y toda de la instrumental (39). Pero no participa en el fin de la causa principal. Al instrumento corresponde solamente la ejecución de la obra, no intentar el fin de la causa principal (40).

Si el instrumento es racional, intenta algún fin, pero no necesariamente el de la causa principal en su totalidad. Basta que intente uno subordinable al de ésta.

El sentido de un escrito, o sea, lo que se intenta expresar, es el fin interno del mismo. El autor ha de intentarle. Pero si este escrito forma parte de un conjunto, dentro del cual es más o menos modificado el sentido primero, y este conjunto es producto de un autor, que subordina a los autores de las distintas partes, éstos deberán conocer el sentido de su escrito propio dentro de aquel contexto particular, pero no necesariamente el especial que adquieren en el conjunto. Porque la total compenetración entre la causa principal y la instrumental está en la ejecución, no en la intención; en la eficiencia o causa eficiente, no en la final (41).

Otra objeción pudiera añadirse, fundada en las tan traídas y llevadas palabras de LEÓN XIII sobre la inspiración (42). Nos ocuparemos de ella en el apartado siguiente. Además, después de lo precedentemente escrito, juzgamos que es de facilísima solución.

Según lo anteriormente expuesto, la instrumentalidad racional del hagiógrafo no implica el que éste haya de conocer el sentido todo que Dios quiso dar y puede hallarse contenido en los escritos bíblicos. Es decir, que este supuesto sentido que llamamos *plenior* no pasaría por la inteligencia y voluntad del autor humano. Pero ocurre preguntar: ¿Estará verdaderamente inspirado? ¿Cómo?

Estas interrogantes, por razón de su importancia y para su mejor esclarecimiento, merecen ser contestadas en un apartado nuevo.

---

(39) 3 *Contra Gentes* c. 70.
(40) 1 q. 18, a 3 in corp.
(41) 2,2 q. 180, a. 1 in corp.
(42) D. 1952.

III

La inspiración del sentido «plenior».

Pudiera suceder que en esta discusión sobre la inspiración del sentido *plenior* y típico, sin que deje de existir verdadera divergencia de opiniones, aparezcan más distanciados los pareceres por hacerla girar en torno a un vocablo, cuyo contenido conceptual no se precisa, con lo que se embrolla más el problema.

Nos referimos al término «inspirado». Para unos, los sentidos típico y *plenior* han de estar inspirados, porque son bíblicos intentados por Dios, como con relación al típico dicen la tradición y los documentos de la Iglesia. Otros lo niegan, fundados en que puesto que, como se concede, estos sentidos no pasan por entendimiento y voluntad del hagiógrafo, que ni les conoce ni les intenta, no se comprende cómo pueden decirse a él inspirados.

Estos últimos admiten que el sentido típico puede decirse bíblico en un sentido amplio, por hallarse estos tipos consignados en la Biblia. «Los tipos—escribe el señor Muñoz Iglesias—son bíblicos en un sentido amplio, *materialiter,* por hallarse consignados en el Antiguo Testamento... en cuanto tipos» (43). También admite el señor lectoral matritense que el sentido típico puede haber sido intentado por Dios, pero al margen de la inspiración, con ordenación extrínseca sobreañadida por Dios al texto, no contenido en él, puesto que no pasa por el entendimiento y voluntad del autor humano. Hablando del tipismo de Melquisedec con relación al sacerdocio de Cristo, escribe: «No queda más que una simple intención providencial de Dios de prefigurar en el hecho de esa no descripción de la genealogía de Melquisedec el sacerdocio eterno de Cristo. Intención, repetimos, extrínseca a la inspiración y que, aunque vaya implícita en el modo de inspirar al hagiógrafo, no está inspirada y, por lo tanto, no es estrictamente bíblica. Dios tuvo intención de decir de Melquesidec lo que el hagiógrafo realmente dijo; y eso que Dios intentó decir hizo que lo intentara también el hagiógrafo (inspiración formal). Dios intentó que no dijera más, e hizo que el hagiógrafo no intentara decir más (inspiración formal

(43) *El llamado sentido típico,* etc. «Est. Bibl.», XII (1953), pág. 161.

también). Dios intentaba que este no decir más del hagiógrafo sirviera de tipo al sacerdocio eterno de Cristo; pero no hizo que lo intentara también el hagiógrafo (luego esa intención no es formalmente inspirada, y si está allí, no procede de la inspiración, es extrínseca a ella)» (44).

Y más adelante, refiriéndose a la opinión de PATRIZZI: «Se requiere además que el Espíritu Santo haya intentado vincular dicho sentido a esa referencia de los autores sagrados. Lo que no se ve claro en PATRIZZI es el modo de esa vinculación. ¿La hace Dios directamente o por el conducto de la mente y de la voluntad del hagiógrafo? Aquí está el problema que nos ocupa y que nos divide. PATRIZZI, como la mayoría de los autores, no parece preocuparse por ello. Desde que SANTO TOMÁS prescindió de esta cuestión, contento con afirmar que Dios lo puede hacer, se viene repitiendo la misma doctrina, con tendencia a acentuar la parte de Dios y a prescindir—e incluso a negar—la intervención del hagiógrafo en el sentido típico. Pero ¿es esto posible si queremos seguir hablando de un sentido estrictamente bíblico o inspirado? Creemos que no. O se admite que el hagiógrafo viejo-testamentario conoció e intentó ese sentido o la intención divina que los hagiógrafos del Nuevo Testamento descubren en esos textos del Antiguo es extrabíblica y al margen de la inspiración, ya recaiga sobre los hechos históricos, ya sobre las descripciones bíblicas de los mismos tomadas como hechos literarios» (45).

Hemos preferido reproducir sus palabras, no exentas de agudeza e ingenio, ante el temor de que perdiera vigor su pensamiento expresado con las nuestras.

El P. TUYA, en sus bien pensadas páginas, se sitúa en el extremo opuesto. Sostiene con calor que el sentido *plenior*, lo mismo que el típico, están inspirados y son bíblicos en sentido estricto.

El insigne profesor salmantino pisa en terreno muy firme al afirmar este hecho, que imponen la tradición y los documentos pontificios (46). Pero juzgamos insostenible la explicación que el

---

(44) *Ibidem*, pág. 162-163.

(45) *Ibidem*, pág. 170-171.

(46) Basta leer las palabras citadas de la "Divino affante Spiritu", de Pío XII para convencerse que el Papa impone la biblicidad del sentido espiritual o típico. A. A. S., 35 (1943), 311. La interpretación que pretenden

preclaro escritor nos ofrece del mismo. Dice así: «Dios está ontológicamente presente a la conciencia de un individuo más íntimamente que el sujeto mismo. Dios penetra en el recinto de la conciencia y puede gobernar *íntimamente* los pensamientos, y puede *fecundar psicológicamente* esos solos pensamientos humanos con un nuevo y más fecundo contenido. Posibilidad que aún se aumenta si esos pensamientos no son de sola iniciativa humana, sino efecto de la *causa principalis*—Dios—, como es en este caso. Si Dios puede establecer un sentido «típico» *bíblico* con las cosas, y desconocido por el hagiógrafo, no se ve por qué no va a poder añadir *un mayor contenido a un pensamiento en la misma mente del autor,* máxime cuando El es la causa *principalis* de toda esa actividad en el hagiógrafo» (47).

Con razón el joven profesor del Seminario de Vitoria, don ANDRÉS ARANA, escribe, comentando esta opinión: «Dios es omnipotente; pero hay imaginaciones nuestras que no se pueden hacer porque no tienen entidad. Tales son un pensamiento no pensado, un pensamiento humano no pensado por el hombre, un pensamiento humano en el que se piensa más de lo que piensa el hombre. Dios puede gobernar íntimamente el pensamiento humano; puede hacer que el hombre piense todo lo que El quiera que piense; lo que no puede hacer es que piense más de lo que piensa» (48).

Verdaderamente, es difícil comprender lo que con tanto esfuerzo se empeña en defender el insigne profesor dominico: Que el hagiógrafo intente lo que, por hipótesis, no intenta; que entienda lo que no entiende.

No sé si pensará en el subterfugio de la subconsciencia. Pero este influjo inconsciente de la subconsciencia ¿daría al hagiógrafo la categoría de instrumento racional y de verdadero autor? ¿No queda así destruído el concepto de inspiración que se pretende vindicar?

En un más reciente artículo sobre el sentido típico se expresa el mismo escritor en otros términos. Sostiene que el concepto de inspiración es unívoco para todos los sentidos bíblicos en cuanto a

---

darlas el señor MUÑOZ IGLESIAS en *El llamado sentido típico.* «Est. Bibl.», 12 (1953), pág. 173; y COPPENS, *o. c.*, pág. 83, será muy ingeniosa, pero no menos violenta y tortuosa.

(47) *Si es posible y en qué medida,* etc., pág. 304.

(48) *O. c.*, pág. 204.

la conjunción en la obra de Dios y el hagiógrafo. Y añade: «No se requiere este mismo concepto de univocidad para el concepto de la inspiración bíblica por lo que se refiere a la comprensión que del conocimiento de lo que se dice en el texto sagrado, haya de tener el hagiógrafo» (49).

Nos permitimos preguntar: ¿Pero hay alguna inteligencia precisamente de este sentido *plenior* o típico en el hagiógrafo? Si no hay, no sólo no se puede hablar de univocidad, pero ni siquiera de analogía por lo que se refiere a la comprensión de estos sentidos. Y si hay siempre y por necesidad alguna inteligencia, ¿en qué consiste? ¿Admite el P. TUYA alguna como intuición del hagiógrafo a la manera de DOM GRIBOMONT o de la teoría antioquena? Parece que no. Y entonces falta totalmente el concepto de inteligencia del sentido típico o *plenior* en el hagiógrafo. Por lo menos en algunos casos. Son estériles todos los esfuerzos para salvar por este camino el concepto de inspiración. Se echa de menos un elemento sustancial: la inteligencia e intención. Un poco más adelante escribe: «Si el intento expreso del hagiógrafo—sentido literal directo—se dice que está inspirado inmediatamente, de ese plus de desconocimiento del hagiógrafo podría decirse que está inspirado *mediatamente*, pero salvándose siempre que es *verdadera inspiración instrumental* en ambos casos» (50).

No sabemos qué quiere decir con esta expresión «inspirado mediatamente», porque no lo explica. No consiste ciertamente en una vinculación externa de Dios al margen del hagiógrafo, como defiende el señor MUÑOZ IGLESIAS, lo que decididamente rechaza el profesor salmantino en todo su artículo.

No lo declara, tal vez para no caer nuevamente en la poco afortunada explicación de su conferencia de Madrid en la XII Semana Bíblica.

Pero la terminología «inspiración mediata» se presta a que cada uno entienda lo que bien le parezca, paliando más o menos felizmente la dificultad, pero sin resolverla y añadiendo nuevos elementos de confusión y embrollo.

La luz nos ha de venir por otro camino. Por el que desbrozamos en las páginas precedentes. Esta es nuestra modesta opinión.

Como se ha podido apreciar por las palabras de los contendien-

---

(49) *El sentido típico*, etc., pág. 644.
(50) *Ibidem*, pág. 650.

tes, el problema está en declarar cómo puede hallarse intrínsecamente vinculado a un texto un sentido que no pasa por las facultades racionales del hagiógrafo y cómo puede afirmarse con verdad que está inspirado, desconociendo el sujeto inspirado, no sólo el hecho de la inspiración o la moción inspirativa divina, sino además el sentido de lo inspirado, lo que se quiere expresar.

A modo de noción previa, adelantamos que un sentido se debe decir intrínsecamente vinculado a un texto, si éste, por su naturaleza, en su misma primera constitución está ordenado a significarle Extrínsecamente vinculado es un sentido, si al margen de su naturaleza y de su constitución primera se le sobreañade o asocia, no hallándose orientado a significarle. Creemos que no se puede exigir ni más ni menos. Explicada la vinculación intrínseca, la inspiración se comprenderá fácilmente.

Todo lo entenderemos mejor con la filosofía de los fines. Decíamos que el sentido de un escrito es el fin interno del mismo. Este está hecho para significarle. Y esta ordenación se funda en la misma naturaleza. Si se le destina para significar otra cosa que aquella para que fué hecho nos hallamos en el caso de una vinculación externa, de un fin extrínseco.

Pero los objetos todos, además del fin último común a todos, que es Dios, tienen a veces distintos fines internos escalonados o, mejor, subordinados. Hay fines inmediatos, intermedios y últimos, en su género, en los objetos, como explicamos antes con los ejemplos de las piezas de un artefacto y las partes de un organismo viviente.

Analógicamente, decíamos, acontece en el lenguaje. Que existe una significación inmediata de las palabras, intermedia de las proposiciones, párrafos y libros y última del contexto definitivo en que está encajado el escrito. Todas ellas entre sí vinculadas y subordinadas a la final, y todas ellas intrínsecamente vinculadas al texto, pues ha sido confeccionado para expresarlas.

Hemos dicho también que para que esté intrínsecamente vinculado un sentido a un texto era preciso que en la primera constitución de éste estuviera ordenado a significar aquél ; es decir, que fuera elaborado con este intento.

Ahora bien : Dios, que es el autor principal de la Biblia y de todas sus partes, movió las facultades del autor humano de forma que escogiera aquellas palabras y expresiones y las ordenara de suerte que pudieran significar no sólo el sentido intentado por el

hagiógrafo, sino además el que únicamente El intentaba dentro del contexto de toda su obra, que es la Revelación. Tenemos con ello todos los elementos necesarios para la vinculación intrínseca. Dios, causa principal del escrito, le elabora con este intento, adaptándolo para este fin. ¿Qué mayor vinculación intrínseca puede exigirse?

Es cierto que por suposición este sentido no pasa por las facultades del hagiógrafo; pero, como tantas veces hemos dicho, esto no es necesario, porque el sentido es el fin y el hagiógrafo es instrumento. El instrumento, aunque sea racional, no participa necesariamente del fin total de Agente Principal.

¿Cómo puede decirse verdaderamente inspirado este sentido al hagiógrafo, siendo por él desconocido? En cuanto éste obra movido por Dios con el intento divino de que el escrito así elaborado tenga aptitud o exigencia de significarle en el contexto de toda la Biblia.

Nos parece que esta manera de entender la inspiración del sentido *plenior* y del típico es posible y suficiente para que podamos afirmar que está verdaderamente inspirado. Es, por otra parte, necesaria.

Es posible. Porque como tantas veces hemos dicho ya, el instrumento, aunque sea racional, no tiene por qué penetrar en las intenciones íntimas del agente principal. Las intenciones constituyen el fin, no son el efecto, en que participa totalmente el instrumento. Para ser instrumento racional basta que se proponga algún fin subordinable al del agente principal.

Es suficiente. No es preciso acudir a concepciones inverosímiles misteriosas o contradictorias, como suponer que intenta y no intenta a la vez el autor humano el sentido *plenior*. Es verdad que en la Encíclica de LEÓN XIII se nos enseña que todo el sentido dado por el hagiógrafo es también de Dios, pero no se dice lo contrario: que el sentido de Dios sea totalmente del hagiógrafo. De esto no habla el Pontífice. Más adelante tratamos este punto.

Por otra parte, de esta suerte ya podemos decir que es inspirado el sentido *plenior,* puesto que el autor humano ha sido movido por Dios para que empleara aquellos términos que pudieran significar el significado que Dios pretendía dar. Tal significación no es extrínseca al escrito, porque ha sido vinculada por su autor principal a través del hagiógrafo, *escogiendo para ello los signos o términos apropiados y ordenándolos convenientemente.* No hacemos otra cosa cuando escribimos con una pluma. El escritor mueve la pluma para dejar grabados los signos que tienen aptitud para

significar su pensamiento. Dios mueve igualmente el instrumento racional *para que escoja aquellos vocablos y ordene la frase de modo que pueda significar el pensamiento del hagiógrafo, que es también de Dios, y otro más profundo a él vinculado que sólo Dios conoce: el* plenior *y típico.*

Esta moción de Dios en el hagiógrafo, no del todo idéntica a la moción que realiza con respecto al sentido literal histórico, pero en definitiva verdadero impulso divino en el instrumento humano orientado a dejar consignado en el escrito el pensamiento de Dios, constituye a nuestro entender la inspiración del sentido *plenior.*

Es necesario este impulso divino para salvar la inspiración. En un escrito se debe distinguir la aptitud para expresar un sentido y el mismo sentido de hecho significado. Ya lo hemos repetido muchas veces. No se puede afirmar que Dios mueva al hagiógrafo a intentar el sentido mismo *plenior,* pues de hecho no lo intenta. Si tampoco le moviera a emplear los signos aptos para significarle, Dios no tendría intervención activa alguna en su consignación. Bajo ningún título podría decirse que era inspirado por El. El tan mencionado sentido *plenior* estaría a lo sumo externamente vinculado por Dios al escrito, *sin que la elaboración de éste hubiera estado orientada a significarle.*

Enjuiciemos ahora la posición del señor MUÑOZ IGLESIAS. Como expusimos más arriba, defiende que el sentido típico o *plenior* puede estar vinculado extrínsecamente al texto, pero no en él contenido ni inspirado. Como concesión suma, escribe: «A lo más se podría decir que Dios, en un sentido lato, inspiró—providencialmente hizo que Caifás dijera—una frase que *era apta para expresar un determinado sentido; pero este determinado sentido de ninguna manera fué inspirado*» (51). (Hemos subrayado nosotros).

El error está en suponer que para ser inspirado un sentido es preciso que de alguna manera pase por la conciencia del hagiógrafo. Por eso, unos hacen ingentes esfuerzos e inverosímiles conjeturas al buscarlo, donde por hipótesis no está; y otros, como el señor MUÑOZ IGLESIAS, al no encontrarlo niegan que tal sentido pueda estar inspirado. En lo anteriormente expuesto queda este error, a nuestro entender, devanecido. Basta que sea movido por el Autor principal para significarle. Es decir, es suficiente que el escrito

(51) *El llamado sentido típico,* etc., pág. 164.

esté compuesto por parte del Autor principal para expresar el sentido.

Se nos dirá que la explicación que nosotros hemos dado de la inspiración del sentido *plenior* y típico no está de acuerdo con el concepto que LEÓN XIII nos ha dado de la inspiración en la Encíclica *Providentissimus Deus*.

Las palabras del Papa son las siguientes: «Nam supernaturali ipse (Spiritus Sanctus) virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse juberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent» (52).

Según estas palabras, Dios mueve al hagiógrafo a que entienda e intente lo que comunica «et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent», lo que no se verifica en la explicación nuestra de la inspiración del sentido *plenior*.

Las enseñanzas de LEÓN XIII, decimos, sobre la inspiración se refieren al sentido histórico o inmediato. Interesaba entonces hacer constar con claridad que Dios es autor de cuanto conscientemente afirma el hagiógrafo, porque le mueve a que entienda, quiera expresar y lo ejecute convenientemente. Por ello no cabe el error.

El documento pontificio ni afirma ni niega que Dios pueda además intentar y expresar otros sentidos. Ni tampoco cómo los inspire Dios. No era este problema que interesara dilucidar en su tiempo.

Asimismo, en la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de PÍO XII, se enseña que la instrumentalidad racional del haigógrafo deja impresa su huella en el escrito. Que es necesario y básico conocer lo que intentó expresar el hagiógrafo. Véanse sus palabras: «Ex eo enim edisserendo profecti, quod hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti ὄργανον seu instrumentum, idque vivum ac ratione praeditum, recte animadvertunt illum divina motione actum, ita suis uti facultatibus et viribus ut propiam uniuscujusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta ex libro, ejus opera orto, facile possint omnes colligere. Interpres igitur omni cum cura, ac nulla quam recentiores pervestigationes attulerint luce neglecta, dispicere enitatur, quae propria fuerit sacri scriptoris indoles ac vitae conditio, qua floruerit aetate, quos fontes adhibuerit sive scriptos sive ore traditos, quibusque sit usus formis dicendi.

---

(52) D. 1952.

Sic enim satius cognoscere poterit quis hagiographus fuerit, quidque scribendo significare voluerit. Neque enim quemquam latet summam interpretandi normam eam esse, qua perspiciatur et definiatur, quid scriptor dicere intenderit» (53). Pero en manera alguna se afirma que los intentos del autor humano y divino se identifiquen en toda su extensión y, por ende, que Dios se haya de limitar al conocimiento e intento del hagiógrafo al expresar su pensamiento en la Biblia. Antes al contrario, invita a los exegetas a que estudien, además del significado literal conocido por el hagiógrafo, otro espiritual sólo por Dios conocido e intentado. Dice así el Papa: «Quare exegeta, sicut litteralem, ut aiunt, verborum significationem, quam hagiographus intenderit, atque expresserit, reperire atque exponere debet, ita spiritualem etiam, dummodo rite constet illam a Deo fuisse datam. Deus enim solummodo spiritualem hanc significationem et novisse potuit, et nobis revelare» (54).

En consecuencia, el concepto de inspiración no es unívoco para los distintos sentidos, aunque es muy parecido en lo sustancial.

El literal histórico pasa por la conciencia del hagiógrafo. No acontece lo mismo con el *plenior* y típico, que no son de él conocidos. En éstos Dios mueve positivamente, como explicamos, las facultades del hagiógrafo para que emplee los vocablos que aptamente los expresen. Por tanto, esta inspiración no consiste meramente en una vinculación extrínseca, ya que Dios *mueve las facultades del hagiógrafo ordenando la actividad de éste a la expresión del sentido divino plenior,* al igual que en el literal histórico. Tal vez esto mismo quiera significar el P. TUYA con su ambigua expresión «inspiración mediata». Si así fuera, nos complaceríamos coincidir en esto.

Las profundas afinidades encontradas entre el sentido típico y el *plenior* nos invitan a examinar la utilidad y eficacia de éste cotejándolo con aquél, lo que efectuamos a continuación.

---

(53) A. A. S. (1943), pág. 314.
(54) A. A. S. (1943), pág. 311.

IV

Utilidad y eficacia del sentido «plenior».

El sentido típico sólo puede ser conocido por otros pasajes de la Biblia, de forma que la verdad expresada en un escrito con sentido típico de una manera oscura y algún tanto enigmática ha de encontrarse contenida con mayor claridad en otros lugares bíblicos. Y así es inútil este sentido para el establecimiento del dogma, aunque espiritualmente sea consolador y placentero contemplar cómo se van realizando los planes de Dios trazados desde un principio.

De manera análoga, arguyen, acontece con el sentido *plenior*, que sólo puede ser descubierto a la luz de la Revelación posterior estudiada en su aspecto integral.

La apreciación referente al sentido típico es justa, la más corrientemente sostenida por escrituristas y teólogos en general con Santo Tomás. La equipolencia establecida entre éste y el sentido *plenior* es fundamentalmente inexacta y falsa; pero tiene sus visos de verdad, sobre todo con relación a algunas concepciones y explicaciones que se han hecho del sentido *plenior*. Esto nos obliga a examinarlas brevemente por separado.

Como repetidamente han advertido los escritores de esta materia, no ha sido precisado todavía con toda exactitud la noción del sentido *plenior*, y en esta imprecisión acontece que los razonamientos y dificultades que unos experimentan no puede afectar exactamente a lo propugnado o rechazado por otros. Esa vaguedad es tal vez consecuencia del hecho de que los especialistas y pensadores en el horizonte de sus investigaciones atisban desde distintos puntos de vista una misma realidad que no han podido captar aún satisfactoriamente.

Coppens ha acertado a recoger el triple concepto de sentido *plenior* que se tiene entre los doctos. A alguno de éstos se pueden reducir seguramente los demás. Este distinguido canónigo lovaniense, en su meritísimo estudio, designa las tres clases de sentido *plenior* con los nombres de histórico-típico, profético-típico y pericorético (55).

---

(55) *O. c.*, págs. 59-61.

El histórico-típico es el percibido en un texto del Antiguo Testamento en el que se ve el comienzo de una realidad o verdad que progresivamente se desarrolla a través de los distintos libros hasta llegar a su plena madurez y perfección en el Nuevo Testamento. Dios conocía e intentaba el término de esta evolución, pero era desconocido por los distintos hagiógrafos hasta que llegó la luz del Evangelio. Sospechamos que éste es el concepto que tiene fundamentalmente del sentido *plenior* y defiende el P. Colunga. Y este pensamiento creemos inspiró la conferencia que pronunció en la XII Semana Bíblica (56).

La unidad de la Biblia y la continuidad progresiva del Antiguo en el Nuevo Testamento es la nota más destacada del sentido *plenior* así considerado.

El profético-típico tiene profundo parecido con el anterior. Al igual que éste ve en los hechos o doctrinas del Antiguo Testamento un comienzo y como anticipo de la verdad que tendrá su desarrollo en el Nuevo Testamento, a cuya luz es por nosotros conocido. Pero los hagiógrafos, a la manera de los profetas, de alguna manera entreveían y atisbaban que en aquellas realidades vagas e insipientes estaban representadas otras más perfectas. Este conocimiento más o menos claro del término de la evolución es la nota característica de esta clase de sentido *plenior*, la que le distingue singularmente del precedente. A él se reduce la concepción de Dom Gribomont (57). La llamada teoría antioquena, enunciada por el P. Vaccari, pertenece igualmente a éste (58). Existen algunas diferencias entre ellos, consistentes en los distintos grados de percepción del hagiógrafo (59).

Una de las razones que ha movido a introducir esta clase de sentido *plenior* es liberarse de la conocida dificultad de poner un sentido bíblico que fuera ignorado por su autor humano. Esto es manifiesto en Coppens, quien acude a esta concepción para resol-

---

(56) *Habitaré en medio de ellos y seré su Dios* (Ex. 29,45). *Un ejemplo de sentido pleno.* XII Semana Bíblica Española (Madrid, 1952), páginas 463-481.

(57) J. Gribomont *Sens plenier, typique et litteral.* «Eph. Theol. Lova», 25 (1949), págs. 582-583.

(58) Citado por Coppens, *o. c.*, pág. 50.

(59) Coppens, *o. c.*, pág. 50-52.

ver la mencionada objeción (60), dejando al descubierto, sin solución, esta dificultad con relación a las otras clases de sentido *plenior* que también acepta (61).

Esta es la ventaja de esta clase de sentido *plenior* sobre las demás. Tiene común con la anterior poner de relieve la unidad de toda la Biblia. Adolece del gravísimo inconveniente de dejar sin explicación por qué los hagiógrafos no dejaron la mínima huella de este conocimiento que se les atribuye.

Son designadas estas dos clases de sentido *plenior* por COPPENS con los nombres de histórico-típico y profético-típico, que ponen de relieve los elementos que las integran, pero nos manifiestas también su afinidad tan profunda con el sentido típico, con el que, como reconocen sus introductores, se vienen a dar la mano (62).

De éstos muy poco puede esperar la defensa del dogma, lo mismo que del sentido típico, del cual es difícil distinguirlos.

De hecho, los defensores de estas clases de sentido *plenior* se muestran muy desconfiados de su eficacia, si alguna reconocen.

Sin embargo, cabe aceptarlos conservando su característica de esbozo o realidad incipiente que, interpretada a la luz de todo el cuadro, descubre facetas de singular interés doctrinal. Entonces sustancialmente no se diferencia de la otra clase de sentido *plenior*, que explicamos a continuación.

La tercera acepción del sentido *plenior* es designada por COPPENS con el nombre de pericorético. En esta acepción, sentido *plenior* es un sentido conocido e intentado sólo por Dios, que se puede descubrir en algunos escritos bíblicos al ser considerados en el contexto general de la Biblia entera y de la Revelación universal. En contraposición al que conoce e intenta el autor humano, y que nosotros podemos descubrir con el estudio del marco histórico y psíquico en que éste se desenvuelve, o sea, en el contexto de sus libros y de su ambiente.

A éste se refiere el P. FERNÁNDEZ (63), que ha tenido una intervención preponderante en que el el problema del sentido *plenior* entrara cautelosamente en el campo de las preocupaciones de exegetas y teólogos.

---

(60) COPPENS, *o. c.*, págs. 47-51.
(61) COPPENS, *o. c.*, págs. 59-61 y 137.
(62) DOM GRIBOMONT, *o. c.*, págs. 583.
(63) *Institutiones Biblicae* (Romae, 1937), v. 1, págs. 354 y ss.

Sin duda alguna, este tercer aspecto es el que más interesa, por no decir que casi éste exclusivamente preocupa a los teólogos, pues los otros dos, cuando no son susceptibles de ser reducidos a él, carecen de eficacia para el establecimiento del dogma.

Para su mayor esclarecimiento trataremos de cotejarles y valorar su eficacia.

El histórico-típico atiende más bien a la evolución progresiva de una doctrina o precepto, de que en un principio revela Dios un esbozo que, mientras sucesivamente se adapta a las distintas etapas porque atraviesa, se va perfilando y modelando en dirección a su forma definitiva, a la que desde un principio Dios ordena sus manifestaciones, pero ignorada por los distintos autores humanos, conocedores sólo del encaje de la figura en el marco histórico en que se desenvuelve la vida del hagiógrafo.

Como hemos dicho, y se sobreentiende siempre, Dios conoce desde un principio la doctrina en su último desarrollo y perfeccionamiento; a su esclarecimiento ordena las sucesivas revelaciones. ¿Pero la expresa en los primeros escritos? ¿Puede decirse en ellos contenida? ¿Podemos nosotros encontrarla?

He aquí el punto neurálgico. Teniendo a la vista estas interrogantes podemos distinguir dos maneras de entender el sentido *plenior* histórico-típico. Ello nos conducirá a relacionarle con el pericorético.

A) Primera manera: Mediante adiciones y precisiones sucesivas no contenidas en el testimonio primitivo. Es una evolución producida por la agregación de elementos extraños al escrito primitivo, aunque con él perfectamente hermanados y hasta compenetrados al final del proceso.

B) Segunda manera: Puede suceder que, mantenida a grandes rasgos la trayectoria de un proceso evolutivo hacia una mayor precisión en escritos sucesivos, con todo, los primeros interpretados en el marco general de la Revelación expresen verdades y doctrinas, que ni su autor humano pudo percibir ni los escritos más recientes significan, al menos con el vigor que en aquéllos se contienen.

Respetando la discrepancia de no pocos ilustres exegetas, éste es el caso del Protoevangelio, en que Dios quiso revelarnos con rasgos muy expresivos la corredención de la Virgen y los excepcionales privilegios de alma y cuerpo con que quiso enaltecerla. Ni pueden ser éstos conocidos en el pasaje genesíaco si no a la luz de

la Revelación posterior, ni ésta los contiene con la viveza que se encuentran en aquellas primeras páginas de la Biblia. El Protoevangelio es el primer esbozo que Dios nos da de un plan redentor, que se irá perfilando a través de los siglos hasta llegar a su perfecta delineación en el Evangelio. Contiene rasgos de un valor significativo incalculable, que pasarían desapercibidos si no se les contemplara en el conjunto de la figura ya perfectamente lograda, pero que no se reproducirán, con aquella fijeza al menos, en las posteriores manifestaciones divinas.

Nos hallamos en presencia de un auténtico caso de sentido *plenior* (64). Un significado no conocido por el autor humano, intentado por Dios y descubierto por la luz que arroja sobre el contexto la Revelación más tardía. Estas consideraciones pueden aplicarse casi por igual al profético típico (65).

De las dos maneras expuestas de entender el sentido histórico típico, la primera no puede ofrecernos interés especial para el esclarecimiento del dogma. Tiene cierto valor apologético general, consistente en poner de manifiesto la sorprendente unidad de toda la Biblia. Complace también al espíritu contemplar cómo el Señor va preparando sus planes salvadores mediante progresivas revelaciones. Ha tenido además su función pedagógica. Al teólogo no le suministra nuevos materiales este sentido que se proyecta, más bien que se encuentra, en los escritos bíblicos primitivos. Propiamente hablando, no es un sentido que se halla, es un sentido que se adiciona.

De muy distinta forma acontece con la segunda manera de entender estos sentidos histórico-típico y profético-típico, derivándolos hacia el pericorético. Consiste en examinar aquel primer esbozo

---

(64) Decimos un caso de sentido *plenior*, si consideramos el significado que, según opinamos, Dios quiso dar a sus palabras con relación al que podrían percibir nuestros primeros padres y redactores del pasaje bíblico. Propiamente deja de ser un caso de sentido plenior por ser un oráculo divino. Sin embargo, como es muy sabido, en nuestros días es estudiado con el máximo interés por la repercusión que tiene en Mariología.

(65) Como hemos dicho el histórico-típico y el profético-típico solamente se diferencian en que este último pone un vislumbre del sentido *plenior* en el hagiógrafo, según parece para evadir la conocida dificultad de un autor ignorante del sentido de su escrito. Pero ya hemos visto que este recurso es por una parte innecesario y por otra poco afortunado.

de vagos contornos dentro de la figura ya perfectamente lograda. Algunas de aquellas líneas, al parecer imprecisas y fluctuantes del primitivo boceto, encajadas en su marco, descubren perfiles de preciosas verdades.

Nuevamente tenemos presente el Protoevangelio. Encajado este primer esbozo dentro del plan salvador de Dios, queda revelado su precioso y profundo contenido. La mujer debeladora de la serpiente ha de ser en su sentido pleno la Santísima Virgen. En efecto, todos los pecadores, como tales, estamos muertos a la vida de la gracia. Cristo, al redimirnos, nos resucita (1 Cor. XV, 22; Col. II, 12; Ef. II, 5-6). Como todo pecador está muerto en presencia de la Redención, no puede luchar para verse libre de los vínculos de la muerte, liberación que se verificó al efectuarse la Redención. Hay una mujer que lucha al lado del Libertador, según el Protoevangelio. Por lo tanto, está sobrenaturalmente viva ante la Redención, no es pecadora. Esta mujer privilegiada es madre del Redentor. Ha de ser Eva, alguna descendiente suya y ascendiente de María o María misma. Eva también pecó. De ninguna otra mujer se puede sospechar este privilegio fuera de la Virgen, a quien el Cielo proclamó llena de gracia, y Santa Isabel, inspirada por Dios, bendita entre las mujeres. A la luz de estas verdades de la Revelación neotestamentaria la mujer del Protoevangelio ha de ser María, y por lo mismo Inmaculada, Corredentora, etc., etc.

Se observará que así entendido el sentido histórico-típico no se diferencia del pericorético más que en la distinta perspectiva con que se le mira. Aquél considera la evolución de la doctrina, éste su interpretación en el conjunto revelado. Ambas perspectivas deben complementarse, no excluirse.

Adviértase bien que en el ejemplo propuesto no hay proyección de una verdad neotestamentaria sobre el marco del Viejo. Es la interpretación de un texto antiguo a la luz de toda la Revelación que nos descubre que allí estaba contenida. El Nuevo interpretando el Viejo Testamento.

Pero analicemos ya más de cerca y procuremos deshacer todo equívoco acerca del sentido *plenior* en su acepción más fecunda.

Interpretar un escrito por el contexto no es ninguna novedad. Ha sido norma exegética de todos los tiempos y lo es singularmente de los nuestros. Acudir a distintos libros para demostrar algún dogma es igualmente costumbre inveterada de la Iglesia. Y,

sin embargo, la conciencia refleja de la existencia del sentido *plenior,* como le presentan sus modernos defensores, es de nuestros días. Preciso es conocer con claridad en qué consiste.

Los modernos escrituristas para conocer el sentido literal de un escrito bíblico examinan con toda detención y cuidado el contexto del libro y el ambiente psicológico del autor humano para penetrar en el significado que éste quiso dar a su escrito. Tratan de averiguar, por tanto, el sentido dado por el hagiógrafo. El sentido *plenior,* por el contrario, es precisamente un sentido que se supone no ha conocido el escritor humano y que ha sido intentado por el autor divino. Y así el contexto que se examina no es en torno al pensamiento del hagiógrafo, sino en torno al pensamiento de Dios, ampliándose el contexto a todo el campo de la Revelación de que es autor el Espíritu Santo, sin ceñirse al reducido número de ideas que pudieran influir en la formación de la mente de su instrumento racional. En dos palabras: En el sentido literal inmediato o histórico versa el contexto en torno al autor humano; en el *plenior,* en torno al autor divino. La diferencia es manifiesta.

¿Y cuando se aducían testimonios de libros de muy distintas épocas y autores humanos? También entonces es muy distinto considerar cada testimonio y su conjunto a la luz de la teoría del sentido *plenior,* de examinarlos prescindiendo de este luminoso punto de vista.

Puede suceder que cada uno de los distintos testimonios por separado contengan la misma verdad, y esto no tiene que ver nada con el sentido *plenior.* No hay caso.

En ocasiones es necesario echar mano de diversos lugares escriturísticos para establecer un dogma, sin que sea suficiente ninguno de ellos en particular sin el auxilio de los otros. ¿Es esto el sentido *plenior* de que nos ocupamos? Sí y no.

No, cuando siendo un dogma constituído por verdades parciales cada una de éstas está contenida en uno o varios testimonios, de suerte que el dogma no es sino la suma o adición del contenido de todas. O sea, no se da sentido *plenior* cuando se interpretan los distintos escritos sin que se haga influir el contenido de un testimonio en el de otro. Tampoco si existiere entre los hagiógrafos dependencia puramente humana, de forma que utilicemos unos para penetrar en la mentalidad de otros. Todavía de otra manera. Si consideramos cada escrito como producto del autor humano, de tal suerte que Dios se limita a respaldar con su autoridad cuanto aquél

piensa y quiere decir, y acumulamos testimonios de distintos hagiógrafos de forma que no hacemos sino añadir rasgos a la figura sin darles a cada uno más contenido semántico que el que tienen en la mente de éstos, no hay sentido *plenior*.

Por el contrario, si los testimonios de autores muy distintos en tiempo y mentalidades se yustaponen, para comprender no el sentido que tuvieron en la mente de los distintos autores humanos, sino el que tuvo y quiso comunicarlos Dios, que es el autor principal, al inspirarlos a los hagiógrafos, o sea, se consideran todos los testimonios como formando un conjunto, *dando a cada uno* el valor significativo que le corresponde dentro de ese marco general, y no el reducido de cada escritor, entonces nos hallamos en el terreno del sentido *plenior* (66).

Para comprenderlo mejor permítasenos insistir en la comparación que ya propusimos al principio. El sentido que tiene cada palabra aislada y el que le sobreviene dentro de un párrafo. La determinación última del significado concreto en cada caso, como

---

(66) El sentido *plenior* no es siempre la conclusión de un silogismo transparente, sino el resultado de tener presente en el espíritu numerosos elementos de apreciación debidamente jerarquizados para enjuiciar la significación que Dios quiso dar a una expresión ante el contexto del depósito revelado universal. Pueden entrar en juego factores apenas ponderables. ¡Los imponderables! Opinamos, no obstante, que puede incluirse dentro del sentido *plenior* el deducido de dos premisas reveladas, cuando uno de los testimonios tenga aptitud radical para expresar aquella nueva verdad que se deduce. La razón es que quien manifiesta una verdad teniendo presente otra, que igualmente quiere revelar dentro del mismo contexto, y lo hace con términos aptos para significar una tercera de ellas deducible por sus oyentes y conocida por su autor, parece que no puede menos de intentarla.

Tal acontece con las expresiones de los libros Sapienciales con relación a la Santísima Trinidad.

El sentido derivación de dos testimonios bíblicos a manera de premisas, pero de suerte que ninguno de ellos sea apto para significarle por sí mismo podría llamarse consecuente. Es un revelado implícito, pero no es el sentido *plenior* propiamente dicho.

Mucho menos cuando se trata de una verdad o sentido deducido de una premisa revelada y de una de razón. Porque dependiendo la verdad o sentido en cuestión de ambas no puede salir Dios garante como revelador de lo que no depende totalmente de su revelación. Este sería meramente un sentido virtual. Pero establecer estas distinciones no es de este lugar ni se puede hacer satisfactoriamente con tanta brevedad.

todos sabemos, no nos la da el diccionario, sino el contexto. Ambas significaciones se hallan estrechamente ligadas, pero en ocasiones la modificación sufrida es notable.

La última determinación en el significado de un vocablo o frase la hemos de averiguar a veces con el examen no ya del contexto inmediato, sino del remoto de uno o varios libros o de todo el ambiente histórico, sin que con ello rompamos con el significado fundamental del vocablo o proposición; pero sí quedan éstos sometidos a una precisión o modificación más o menos profunda en su significación concreta.

Análogamente podemos discurrir del sentido literal histórico con relación al *plenior*. Las proposiciones bíblicas examinadas a la luz del contexto de la obra del hagiógrafo nos dan el sentido literal histórico. Las mismas proposiciones estudiadas en el contexto de toda la Revelación pueden sufrir modificaciones profundas en su significado. Este es el sentido *plenior*.

Pero ocurre preguntar: ¿Este nuevo significado puede ser conocido con seguridad? ¿Puede progresar el dogma fundándose en él? ¿No correrá el riesgo la exégesis de entregarse a caprichosas interpretaciones?

No será siempre tarea fácil descubrir esta significación profunda de la palabra divina. Seguramente si el rico don de la fe, que según el Angélico presta esa connaturalidad para enjuiciar las verdades divinas, contemplándolas con mirada santamente escrutadora, no se penetrará quizás en estas intimidades de Dios (67).

Por eso el sentido *plenior* prestará normalmente menguados servicios en Apologética.

A la teología dogmática sospechamos, por el contrario, que se abren con él luminosos horizontes en su primordial tarea de establecer y esclarecer el dogma. Porque el sentido *plenior*, perdónesenos la insistencia, no es la proyección posterior de una figura nueva sobre un marco primitivo.

El sentido *plenior* existe en el mismo texto, no es adicionado de otras partes. Es exigido por el contexto de la Revelación integral;

---

(67) En la Encíclica «Humani Generis», A. A. S. (1950), pág. 574, el Papa hace suya esta doctrina del Santo. El gran teólogo español MARÍN SOLÁ, O. P., en su célebre obra *La evolución homogénea del Dogma Católico*, B. A. C. (Madrid, 1952), págs. 395-425, estudia con esta vía afectiva. Seguramente queda no poco por decir.

no es revelada su vinculación, como el típico. Y así es susceptible de suyo de ser descubierto. Cierto que el camino es difícil, no exento de peligros de desvío. Pero la Iglesia, en la búsqueda de la verdad revelada y en su custodia, está dirigida por el Espíritu Santo, que la guía hacia la verdad completa. (J. XVI, 3; XIV, 26.)

El teólogo particular está expuesto a ser víctima de falaces espejismos, por inteligente, culto y piadoso que sea. Es un terreno, en que para caminar con seguridad, se precisa, más que en otros, de las orientaciones de la Iglesia. Precisamos sintonizar nuestros espíritus con el de Dios para captar los pensamientos divinos. Ya lo dice SAN PABLO: «Dios nos lo ha revelado por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay si no el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino es espíritu de Dios» (68).

Se ha de proceder con discreción, evitando los dos extremos. El pesimismo medroso y enervante y un optimismo ligero que conduzca a lamentables desvíos.

Es injustificado el primero. El sentido *plenior* está contenido en el texto. Además puede descubrirse a la luz del contexto universal, que le exige y reclama. No es como el típico, que, aunque internamente vinculado por Dios, solamente por revelación puede conocerse, porque no es exigencia del texto en su sentido literal.

El sentido *plenior* contiene una verdad revelada por el conducto corriente de la Sagrada Escritura. Que ésta haya de ser interpretada en el contexto del autor humano o de todo el depósito revelado es una circunstancia secundaria.

También debe evitarse el escolio de un optimismo demasiado fácil. Aunque el sentido *plenior* está contenido en el texto, pero su investigación no es tarea sencilla y sin peligros. No se puede reducir a un silogismo o a una fórmula matemática ese estar penetrado del sentido de Dios para conocer sus intimidades. No es una arbitrariedad caprichosa, pero tampoco una disposición espiritual al alcance normal de la inteligencia humana.

La Santa Iglesia ha de ser la mediadora. Ella cuenta con el privilegio de no equivocarse en el cumplimiento de su misión de adoctrinar las almas. Siguiendo sus orientaciones, sin arbitrarieda-

(68) 1 C. II, 10-12.

des caprichosas y sin injustificados temores, pueden los teólogos y exegetas llegar a feliz término empleando el sentido *plenior*.

En definitiva. El sentido *plenior* puede darse. No existen razones que lo excluyan eficazmente.

Aceptada su posibilidad, con él se explican maravillosamente muchos hechos. De esto segundo no nos hemos ocupado, pero de ello tratan diversos autores.

El puede contener preciosas verdades que haya querido Dios con él revelar.

La Iglesia, que tiene el privilegio de captar con seguridad estas intimidades ocultas en la palabra de Dios, tiene perfecto derecho a hacer uso de él para conocer la Revelación y cumplir con su alta misión de adoctrinar con ella a los fieles. Como la madre tiene derecho a usar de su privilegiada posición psíquica para conocer el corazón del hijo y obrar en consecuencia.

A los teólogos corresponde no sólo examinar fríamente los documentos, cual si meramente procedieran del autor humano, sino llenarse del espíritu de Dios, ambientarse del sentido de toda la Revelación cristiana para penetrar, teniendo por guía a la Santa Iglesia, en los últimos repliegues de los pensamientos divinos, sin quedarse presos en las mallas de la mentalidad del hagiógrafo.

Dios, con notas diversas, que grabaron los distintos autores humanos, ha compuesto una preciosa pieza musical, que éstos no pudieron escuchar. Examinemos cada nota escrupulosamente, pero no olvidemos la armonía resultante de su conjunto ni el valor y significado de ellas en la composición total para gustar su melodía.

Resumimos

I

El hagiógrafo es verdadero autor de su escrito bíblico. No puede desconocer el significado del mismo. Es instrumento racional en las manos de Dios. El instrumento coopera a la acción de la causa principal ejerciendo la propia, o sea, en el caso presente racionalmente, entendiendo e intentando lo que realiza.

Esta es la dificultad seria que se opone a la posibilidad de admitir un sentido propiamente bíblico e inspirado no conocido ni intentado por el hagiógrafo, cual son el *plenior* y el típico.

No aquietan el espíritu las siguientes soluciones :

1.ª El sentido *plenior* es conocido por el hagiógrafo de una manera confusa y oscura. Y esto es suficiente para salvar la instrumentalidad racional del hagiógrafo. Esta respuesta, decimos, no es suficiente, porque no vale de manera alguna para el sentido típico totalmente desconocido del autor humano. No siempre es conocido, ni confusamente, el sentido *plenior* por el hagiógrafo. Ese conocimiento vago no salva la racionabilidad del operante.

2.ª La esencia de la instrumentalidad en la inspiración no debe suponerse *a priori,* sino conocerse *a posteriori* por el examen que se efectúe del hecho y por el análisis de la obra. Creemos que es esto una salida cómoda que desvirtúa las enseñanzas de la Iglesia y de la tradición, que establecen al hagiógrafo como verdadero instrumento en su concepto más corriente.

Adonde no llega la racionabilidad no alcanza la instrumentalidad, ni la inspiración, ni la biblicidad.

3.ª El instrumento, se ha dicho también, es totalmente desbordado por Dios, causa principal, que no limita su acción al cauce limitado que le ofrece el instrumento. En esto, se añade, se diferencia el instrumento en las manos del Creador, del instrumento en manos de la creatura.

Tal doctrina, creemos, es ajena a la doctrina de SANTO TOMÁS y de la mayoría de los teólogos. La instrumentalidad divina y la creada se diferencian en que la primera exige solamente posibilidad absoluta o capacidad de elevación, y la creada reclama adaptabilidad del instrumento.

Por lo demás, a aquella parte de la obra a donde no llega la instrumentalidad del hagiógrafo parece que tampoco alcanza la inspiración ni la biblicidad.

4.ª La inspiración no cae bajo la conciencia del hagiógrafo. Basta que obre movido por Dios y que el texto así elaborado tenga ordenación intrínseca al sentido que se pretende. Mucho menos es de exigir que el hagiógrafo penetre en el sentido que Dios da al escrito.

Se puede contestar que la conciencia del hagiógrafo ha de estar en el obrar racionalmente, no en el recibir pasivamente. El movimiento inspirativo es recibido, pero el escrito es elaborado racionalmente por el hagiógrafo.

II

Opinamos que la dificultad parte de un supuesto inexacto y entraña alguna confusión de conceptos de causalidad. Se confunde la obra y el fin, o sea, el escrito y el sentido, la ejecución y la intención, la causa eficiente y la final. El instrumento pertenece al orden de la causa eficiente. El sentido es la causa final. La causa instrumental necesariamente participa en la ejecución de toda obra, pero no es necesariamente conocedora del fin, que en nuestro caso es el sentido del escrito.

Si el instrumento es racional, obra con conocimiento e intención de algún fin. Pero éste no es necesariamente el mismo que mueve la causa principal. Entre la causa principal y sus subordinadas, aunque sean racionales, existe compenetración absoluta en la ejecución de la obra, pero no identificación de fines. Es decir, distíngase la causalidad eficiente y la final.

III

Por tanto, aunque el sentido *plenior* sea desconocido totalmente por el hagiógrafo, puede hallarse intrínsecamente contenido en la Biblia, porque a él ha ordenado su moción la causa principal, y esto es bastante. El instrumento no participa en el fin, sino en la ejecución de la obra. El fin pretendido por el instrumento racional ha de ser subordinable al de la causa principal. Esto es únicamente exigible.

Dios mueve al hagiógrafo a que intente un sentido subordinable al suyo, y además a que emplee unos términos que sean aptos para expresar este ulterior sentido y divino y le exijan en el contexto general de toda la Biblia.

Con este solo hecho puede en verdad decirse que este sentido es bíblico y está inspirado, puesto que la causa principal, Dios, ha movido las facultades del agente secundario para que actúen de manera conveniente al logro de este fin.

IV

Es útil el sentido *plenior* en todas sus clases por la impresión agradable que produce en el alma la maravillosa unidad de toda la Biblia, teniendo con ello algún valor apologético general. Para el

establecimiento del dogma sólo sirve el sentido *plenior* propiamente dicho, el resultante de considerar un texto en el contexto universal de la Revelación, con tal de que se trate de un sentido allí descubierto, no añadido de otras partes. Las otras clases de sentido *plenior* pueden ser reducidas a éste.

No es siempre fácil tarea encontrarle; hay peligro de errores y desviaciones. Pero no se puede negar a la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, el derecho de investigarle e imponerle a los fieles. Los teólogos deben llenarse del espíritu de toda la Revelación y del sentido de Cristo para captar estas intimidades divinas con plena sumisión al dictamen de la Iglesia, única maestra infalible de la verdad revelada.

ANGEL TEMIÑO SAIZ

La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni (*)

I. Introducción

Con este artículo nos proponemos continuar en Estudios Bíblicos nuestra colección CEVE ; es decir, la *Contribución al Estudio de la Vulgata en España*, interrumpida hace tiempo, para dar paso a la publicación del primer volumen de la *Vetus Latina Hispana* y otros trabajos dados últimamente a luz, no ajenos a la misma colección, como los publicados en torno al origen del códice *Lugdunense* (1) y del códice *Ottoboniano* (2).

Como no ignoran nuestros lectores, la colección CEVE tiene dos partes. Una, dedicada a la publicación y estudio de los manuscritos bíblicos españoles, de los cuales ya hemos publicado bastantes, como la *primera* (3) y la *segunda Biblia de Calatayud* (4), *la Biblia de Calahorra* (5), la de *Lérida* (6), la *de Oña* (7), la *de San Juan de la Peña* (8), la *de Huesca* (9), una *del Escorial* (10) y dos *de Zaragoza* (11), estando en prensa últimamente la *de Tarazo-*

(*) Para el significado de las siglas referentes a revistas, colecciones, etc., véase nuestra *Vetus Latina Hispana*, I, *Prolegómenos*, págs. 45-62 y 536.

(1) *Origen español del códice Lugdunense*, EB 12 (1953) 377-385.

(2) *Origen del códice Ottoboniano latino del Eptateuco*, en «Misc. Bib. B. Ubach», 115-130.

(3) *La Biblia de Calatayud*, U 18 (1941) 529-550.

(4) *La segunda Biblia de Calatayud*, U 20 (1943) 201-231.

(5) *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 241-271.

(6) *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 25-68.

(7) *La Biblia de Oña*. Zaragoza 1945.

(8) *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 3-50.

(9) *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 161-210.

(10) *Las Biblias del Escorial*, CD 158 (1946) 127-177.

(11) *Las Biblias de Zaragoza*, EEMCA 2 (1946) 257-294.

na (12). Otra, dedicada a estudios de relación, habiéndose fijado hasta ahora principalmente en los *Elementos extrabíblicos,* sobre los cuales hemos publicado ya varios trabajos, empezando por los de *carácter general* (13) y continuando por los del *Octateuco* (14), *Reyes* (15), *Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith* y *Ester* (16), *Job* y el *Salterio* (17), *Sapienciales* (18), *Profetas* (19) y *Macabeos* (20), completando así el *Antiguo Testamento.*

La *Contribución al Estudio de la Vulgata en España* se ha enriquecido además con otros artículos, como los ya citados sobre los códices *Lugdunense* y *Ottoboniano,* el que publicamos sobre el *Texto de la Vulgata* (21), el que salió en Bruselas sobre el *Escritorio de Calahorra* (22), y, sobre todo, los que publicamos en Roma sobre el *Comma Ioanneum* (23).

La colección, pues, sigue en marcha, y es nuestro propósito continuar ambas series, como ya lo hemos anunciado repetidas veces.

Ahora la reanudamos en su serie primera, precisamente con el *Cavense,* que, en no pocos aspectos, entre todos los códices españoles es «facile princeps». De todos los que conservamos hoy, completos, es el más antiguo, ciertamente, aunque esto no quiera decir que su texto sea el más arcaico y el más puro. Pero, si este manuscrito no es el mejor, sin duda es de los mejores.

En todos, o casi todos nuestros estudios, citados anteriormente, hemos venido manejando este códice, sin interrupción. Ultimamente, en la *Vetus Latina Hispana,* dimos de él una breve descripción (24), usándole en todo lo que era preciso (25). Pero, contra

---

(12) *La Biblia de Tarazona,* en prensa, en la revista «Universidad».
(13) EB 2 (1943) 133-187.
(14) EB 4 (1945) 35-60.
(15) EB 4 (1945) 259-296.
(16) EB 5 (1946) 5-40.
(17) EB 5 (1946) 429-458.
(18) EB 6 (1947) 187-223.
(19) EB 6 (1947) 347-402.
(20) EB 7 (1948) 147-166.
(21) EB 2 (1943) 23-74.
(22) EB *Un Scriptorium español desconocido,* SCRI 2 (1948) 3-27.
(23) EB *Nuevo estudio sobre el «Comma Ioanneum»,* B 28 (1947) 83-112, 216-235; 29 (1948) 52-76.
(24) *Vetus Latina Hispana,* pág. 351, núm. 13.
(25) *Vetus Latina Hispana,* págs. 383-399.

nuestro deseo y nuestro propósito, hasta ahora no nos fué posible publicar un estudio amplio y detallado.

El *Cavense*, por su antigüedad, por su importancia y por hallarse en Italia, lugar magnífico para la investigación, no pasó desapercibido a los ojos de los estudiosos, ya desde días bastante lejanos. Si bien durante muchos siglos fué desconocido.

Que sepamos la primera información sobre la *Biblia de la Cava* se nos da en una carta que escribió en francés De Rozan al Bibliotecario del Rey de Nápoles sobre los manuscritos de la célebre Abadía (26), cuya traducción en italiano publicó el monje casinense don Gabriel Morcaldi (27).

Esto era el año 1822. Poco más tarde, el año 1828, Mai publicaba el tercer tomo de su valiosa *Colección de antiguos escritores*, y citaba nuestro manuscrito (28), así como en otras dos obras suyas que siguieron después: el *Spicilegium* (29) y la *Nueva Biblioteca* (30).

Fué asimismo conocido por Tischendorf, en su edición del *Nuevo Testamento* del Códice *Amiatino* (31).

Igualmente le conoció Vercellone (32).

Pero la primera descripción amplia y sistematizada que de él tenemos la dió B. Gaetani d'Aragona en el primer tomo de la obra en ocho volúmenes que publicaron en colaboración Morcaldi, Schiaui y D'Stephano (33). La descripción apareció como Apéndice del primer volumen (34), y va acompañada de dos excelentes facsímiles.

---

(26) *Lettre a Mr. le bibliothécaire de la Bibliothèque du Roi de Naples sur divers livres et mss. de la Saint Trinité de Cava.* Naples 1822, págs. 79-85 y 129-149.

(27) *Lettera del abbate De Rozan su dei libri e ms. preziosi conservati nella Bib. de la Sma. Trinità di Cava...* etc. Napoli 1822.

(28) *Scriptorum veterum nova Collectio*, tom. 3, pág. 105. Romae 1828.

(29) *Spicilegium romanum*, tom. 9, pág. 23. Romae 1843.

(30) *Nova Patrum Bibliotheca*, tom. I, pars. 2, pág. 7. Romae 1852.

(31) *Novum Testamentum latine, interprete Hieronymo, ex celebre codice Amiatino.* Leipzig 1850.

(32) *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis*, tom. 1, Praef., página LXXIII. Romae 1860.

(33) La obra, en su conjunto, se titula: *Codex diplomaticus Cavensis.* Napoli 1873 ss.

(34) *I manoscritti membranacei della Biblioteca della SS. Trinità di Cava dei Tirreni. II. Codice biblico.* Tom. 1, *Apendice*, págs. 1-32. Napoli 1873.

Otro estudio precioso apareció veinte años más tarde, editado por Samuel Berger, formando parte de su conocidísima obra sobre la *Vulgata* en los primeros siglos de la Edad Media (35). Si el estudio de Gaetani d'Aragona era más bien de tipo descriptivo y paleográfico el de Berger es preferentemente crítico.

Entre ambas publicaciones salió a luz el estudio de Ziegler (36), y, sobre todo, dejando atrás las notas de Pertz (37), de Corssen y de Champollion en la Paleografía de Silvestre (38) empezó a salir la edición crítica del *Nuevo Testamento* de Wordsworth-White (39), en la cual se incorpora por entero el *Cavense* al *Aparato Crítico* como uno de los manuscritos principales, después de habérsele dado a conocer en la *Introducción* (40) y haber descrito sumariamente sus características paleográficas (41).

Incorporada así la *Biblia de Danila* a todo el doble movimiento, paleográfico y crítico, de la Biblia Latina, especialmente de la Vulgata, a lo largo del siglo XIX, no es de extrañar que en lo que va de siglo haya seguido la misma trayectoria, aumentando notablemente la bibliografía.

Si la del siglo XIX se cierra con una nota de Paoli (42), la del siglo XX se abre con la edición del libro de Baruc, hecha por Amelli (43). El libro de Baruc en la *Biblia de la Cava,* como en otros códices españoles, compañeros suyos, a saber: el *Legionense de la Catedral de León* (núm. 19) (45), el *Legionense visigótico de San Isidoro* (núm. 21) y su *copia del Vaticano* (núm. 22), la *Biblia visi-*

---

(35) *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* página 15 ss. Nancy 1893.

(36) *Sitzungsberichte der Kön. Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-Philol. und Hist. Klasse).* München 1876, 655 ss.

(37) *Archiv für deutsche Geschichtskunde,* v. 542.

(38) *La Paléographie universelle,* 3, Pl. CXLI-106. París 1841 ss.

(39) *Novum Testamentum D. N. I. C. latine secundum editionem S. Hieranymi ad codicum manuscriptorum fidem.* Oxford 1889 ss.

(40) *Novum Testamentum...,* pág. XI.

(41) *Novum Testamentum...,* pág. XXXVII.

(42) *Archivio Storico Italiano* 8 (1897) 256.

(43) *De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi.* Monte Casino 1902.

(45) Los números puestos a continuación de cada códice son los que le corresponden en nuestra *Vetus Latina Hispana,* pág. 347 ss., donde puede verse su descripción respectiva.

gótica de San Millán (núm. 24), el *Burgense* (núm. 25), la *Biblia románica de San Isidoro* (núm. 84), el *Ms. P. II. 15 del Escorial* (núm. 129) y el *Ms. 3997 de la Biblioteca Nacional de Madrid* (número 151) es de la *Vetus Latina*, en vez de ser de la *Vulgata* (46). Quizá por esto ha merecido la atención de los críticos, y, aparte de la publicación de Amelli, ha logrado que Stabile pusiese dos veces los ojos en él: una el año 1911 (47) y otra el año 1934 (48).

Por otra parte, a la sagacidad de Dom Donaciano de Bruyne no podía escapar la importancia que el códice tiene desde el punto de vista crítico. Por eso, no se contentó con manejarle para extraer de él, o colacionar, según los casos, los prólogos (49) y demás elementos extrabíblicos (50), sino que le dedicó especial atención en su célebre artículo sobre los *Orígenes de la Vulgata en España* (51).

Otro tanto sucedió a Quentin. En su detallado y concienzudo estudio sobre los manuscritos de la *Vulgata*, al llegar al grupo español es el primero que describe (52), estudiándole después más a fondo, de un modo especial (53). Por lo cual, luego, al hacer la edición crítica de la *Vulgata*, los Padres Benedictinos de San Jerónimo no sólo le incorporan (54) y colacionan indefectiblemente en todos los volúmenes, sino que en varios de ellos le adoptan como

---

(46) Cf. T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 363 ss. Id., *Vetus Latina Hispana*, pág. 390.

(47) *Il «Liber Baruch» del «Codex Cavensis»*, inédito, RFIC 39 (1911) 361-384.

(48) *Il «Liber Baruch» secondo il testo del «Codex Covensis»*, ACA, 1. Cava 1934.

(49) *Préfaces de la Bible Latine*. Namur 1920.

(50) *Sommaires, Divisiones et Rubliques de la Bible Latine*. Namur 1914.

(51) *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-1919) 394 ss.

(52) *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, pág. 299. Roma 1922.

(53) *Mémoire...*, págs. 310-316. Igualmente le incorpora a todo su estudio en *Essais de Critique Textuelle*. París 1926.

(54) *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum fidem... I, Librum Genesis... recensuit...*, pág. XIV. Romae 1926. Otro tanto es preciso decir de la colección *Colletanea Biblica Latina*, en alguno de cuyos volúmenes, cuando hace al caso, se incorpora el *Cavense*. Así, por ejemplo, además de en *Mémoire* de Dom Quentin, en la reciente edición crítica del *Salterio ex hebraico*, del P. H. de Sainte Marie, *S. Hieronymi Psalterium iuxta hebraeos*. Roma 1954, pág. VII, y XX ss.

uno de los manuscritos básicos para el Texto, según veremos más adelante (55).

Siendo esto así, no es extraño que el *Cavense* haya pasado a los *Tratados de Crítica Textual*, como los de Kenyon (56), Jacquier (57), etc., sino que sea uno de los códices de la *Vulgata* que suelen citarse en todos los *Manuales de Introducción*, como Vaccari (58), Höpfl (59), Merk (60), Prado (61), Tricot (62), etc. Lo cual, como es lógico, sucede también en los *Diccionarios y Enciclopedias*, bien porque hablen expresamente de él (63), bien al tratar de la *Vulgata* (64.) Más aún: como cabía esperar, aunque el códice sea de la *Vulgata*, se registra también en la *Verzeichnis* de la *Vetus Latina* de B. Fischer (65).

Finalmente, lo que ha sucedido en el aspecto crítico sucedió también en el aspecto paleográfico. El códice ha merecido gran atención por parte de los consagrados a esta ciencia.

Ya dijimos cómo el estudio de Amelli tiene particularmente este carácter. Cómo le tenían en cierto modo la *Carta* del abate De Rozan, y el estudio de Gaetani d'Aragona, que le precedieron, igual que luego la descripción de Mattei-Cerasoli (66), y varias de las notas citadas anteriormente.

En este aspecto paleográfico dos cosas tienen particular interés: de un lado, la parte ornamental; de otro, la caligrafía y la

---

(55) Por ejemplo, *Biblia Sacra*... etc. V, *Liber Samuhelis*, págs. XIV-XV. Romae 1944.

(56) *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, pág. 227. London 1926.

(57) *Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne*, Tom 2, pág. 197. París 1913.

(58) *Institutiones Biblicae*, I[3], pág. 291. Romae 1929.

(59) *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros Compendium*, 1[4], pág. 401. Romae 1940.

(60) *Introductionis in sacros S. Scripturae libros Compendium*, 1[2], pág. 193. Parisiis 1930.

(61) *Praelectiones biblicae I, Propaedeutica* 3, pág. 172. Madrid 1943.

(62) *Initiation biblique*, pág. 391. París 1948.

(63) Cf. ex. gr.: P. Batiffol, en DB 2, 1, 353. París 1926.

(64) Ex. gr.: E. Mangenot, DB 5, 2, 24468. París 1928. H. J. White, DOB[e] 4, 886. Edimburg 1909.

(65) *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*. I, *Verzeichnis der Sigel*, pág. 22, núm. 189.

(66) *Codices Cavenses*. Cava 1935, págs. 1-10.

ortografía. En el primer aspecto no pudo quedar desapercibido para los arqueólogos y críticos del arte hispánico, como Gómez Moreno (67), Domínguez Bordona (68) y el Marqués de Lozoya (69). En el segundo pasó unánimemente a los *Tratados* de Paleografía de Upson Clark (70), García Villada (71), Lowe (72) y Millares Carlo (73). Lowe, sobre todo, le estudió con meticulosidad en un valioso artículo escrito en *Quatulacumque* el año 1937 (74).

De la bibliografía en torno al *Cavense* es cuanto tenemos que decir. De sus características críticas y paleográficas trataremos más adelante.

II. Contenido del códice. Descripción

Perg., 303 ff., 320 × 268 mm., 3 col., 54-56 lín., s. VIII-IX. Sumarios, prólogos y otros elementos extrabíblicos. Siglas: *C*, *Cav*, 13.

F. 1 r. En blanco.

F. 1 v. Pinturas... Cinco círculos. Cuatro grandes y uno pequeño, en el centro. Los grandes llevan, a su vez, otro igual al pequeño dentro de sí. Todos los pequeños tienen en el centro la Cruz de Oviedo. Los círculos grandes están a cordoncillo.

F. 2 r. a. (Génesis). Sin *Incipit*. *In principio creauit*... Inicial visigótica, lineal. Sigue todo el libro. Las cuatro líneas primeras hasta «super aquas», escritas con capital rústica. Sin *Prólogos* ni *Breves*, pero sí con numeración marginal, que responde a la numeración de los *Breves* del Toledano. Así en todo el Eptateuco. Iniciales marginales e interlineares al principio de los parágrafos. Carece de numeración posterior de los capítulos, de Langton. Tiene, en cambio, epígrafes en el margen superior. No los tiene interlineares. Hay algunas notas marginales e in-

(67) *Iglesias Mozárabes*, pág. 357. Madrid 1934.

(68) *Exposición de códices miniados*, págs. 10-12. Madrid 1929.

(69) *Historia del arte hispánico*, pág. 397. Barcelona 1929.

(70) *Collectanea hispánica*, pág. 35, núm. 540, facs. 13-14, y págs. 134-135.

(71) *Paleografía española*, pág. 100, núm. 42. Madrid 1923. Cf. también *Historia Eccl. de España*, 2, 2, 114. Madrid 1933, y 3, 439-440. Madrid 1936.

(72) *Studia Palaeographica. A Contribution to the History of early Latin Minuscule and to the dating of Visigothic Mss.* (SAWM. Philol. Phil. Klasse, XII), pág. 80 s. München 1910.

(73) *Tratado de Paleografía española*, pág. 53, núm. 18.

(74) *The Codex Cavensis: new light on its later History*, Q (1937) 325-331.

terlineares, por ejemplo, en el *F. 3 r. v.*, también de mano visigótica. *F. 14 r. c. Explicit liber genenis.* En recuadro.

F. 14 r. c. (EXODO). Incipit liber ellesmoth quod latine appellatur aexodi: Haec sunt... Las seis primeras líneas con letra capital rústica hasta «dan et haser». Inicial, *ut supra.* El *Incipit* en cartela o recuadro, juntamente con el *Explicit* anterior. Entrecruzado, rematando en los ángulos con flor de lis o punta de lanza. *Caetera, ut supra.* Las notas marginales muy escasas, como en *Génesis. F. 24 r. c.* Explicit liber aexodi.

F. 24 r. c. (LEVÍTICO). Incipit liber vagecra cata haebreo quod est leuiticus. En recuadro con el *Explicit* anterior, *ut supra.* Vocauit... Las nueve primeras líneas con capitales, etc., hasta «armento». *Caetera, ut supra. F. 30 v. c.* Explicit liber leuiticus.

F. 30 v. c. (NÚMEROS). Incipit liber quod hebraice uocatur vaydabber quod est latinae numerorum: Locutus... Las cinco primeras líneas como antes, hasta «dicens»... *Caetera, ut supra. F. 39 v. a.* Explicit liber numerorum.

F. 39 v. a. (DEUTERONOMIO). Incipit liber qui hebrayce uocatur hellehdbarim quod appellatum est grece deuteronomium: Haec sunt... Las primeras 16 líneas, como antes, hasta «legem et dicere». *Caetera, ut supra. F. 46 v. c.* Explicit liber deuteronimium.

F. 46 v. c. (JOSUÉ). Incipit prefatio sancti iheronimi de insequentibus libris: Sic tandem finita — debeamus aure transire. Todo en unciales y semiunciales. *F. 47 r. a.* Finit prefatio sancti iheronimi. *Ib.* Incipit liber ihosue bennum: Et factum... Las primeras 11 líneas, como antes, hasta «heufratem»... *Caetera, ut supra.* N. B. tanto en el prólogo como en el libro hay los recuadros consabidos. *F. 51 v. c.* Explicit liber ihosuae. (N. B. Carece de la adición a Josué.)

F. 51 v. c. (JUECES). Incipit liber sopttim cata hebreo latinae uero qui iudicum appellatur: Post mortem... Las nueve líneas primeras, como antes, hasta «psorte tua». *F. 56 v. a.* Finit liber iudicum. *Caetera, ut supra.*

F. 56 v. a. (RUTH). Incipit liber Ruth: In diebus hunius... Las siete líneas primeras, como antes, hasta «de bethlem iuda». Y así sucesivamente en los demás libros. *F. 57 r. b.* Explicit liber ruth. *Caetera, ut supra.*

F. 57 r. b. (REYES). N. B. La inicial aquí es otra bella Cruz de Oviedo. *I.* Incipit prologus beati iheronimi de libris regum: Viginti et duas — silui a bonis. *F. 57 v. b.* Explicit prologus. *Ib.* Incipiunt capitolae libri primi regnorum: Hubi horat hanna — hocciditur sahul. *F. 58 r. a.* Finiunt capitolae. *Ib.* incipit samuaelis liber primus: Fuit uir... *Caetera, ut supra... F. 64 r. c.* Explicit samuhelis liber primus. *II. Ib.* Incipiunt capitolae libri secundi: Hubi hoccidit dauid — alloquitur dauid. *Ib. v. a.* Expliciunt capitolae. *Ib.* Incipit samuhelis liber II: Factum est...

Caetera, ut supra. F. 69 r. c. Explicit samuhelis liber secundus. *III. Ib.* Incipiunt capitulae malachim libri tertii: Ubi bethsabee dauid — regis achab. *Ib. r. c.* Expliciunt capitolae. *Ib.* Incipit liber tertius malachim: Et rex... *Caetera, ut supra. F. 74 v. b.* Explicit malachim liber tertius. *F. 74 v. b. IV.* Incipiunt capitulae libri quarti: Hubi dominus haeliam — annis tribus. *Ib. v. c.* Expliciunt capitole. *Ib.* Incipit malacim liber IIII: Preuaricatus est... *F. 80 r. b.* Explicit malachim liber quartus.

F. 80 r. b. (Paralipómenos). *I.* Incipit prologus iheronimi in libris praralipomenon *(sic)*: Si septuaginta — sunt ceterorum. *Ib. v. a.* Explicit prologus. *Ib.* Incipiunt capitolae libri primi: De adan sequens — sancti dauid hobitu. *Ib. v. b.* Expliciunt capitolae. *Ib.* Incipit liber primus dabreiamin cata hebreo quod grece uocatur paralipomenon id est uerba dierum: Adan... *Caetera, ut supra. F. 87 r. a.* Explicit liber primus dabreihamin. *II. Ib.* Incipiunt capitolae libri II: De hostiis quae — rege narrantur. *Ib. r. b.* Expliciunt capitolae. *Ib. r. b.* Incipit liber II dabreiamin: Confortatus est... *F. 93 r. b.* Paralipomenon liber secundus explicit. *Caetera, ut supra.*

F. 93 r. b. (Job). Incipit prologus in libro iob: Cogor per singulos — maliuolum probet. *Ib. v. a.* Explicit prologus iheronimi. *Ib.* Item sequens eiusdem iuxta emendationem grecam: Si autem fiscillan — ex aliorum negotio. *Ib. v. b.* Explicit secundus prologus. *Ib.* Incipiunt Kapit (o) lae libri sequentis: De iob et — amicos eius. *Ib.* Finierunt kapitulae. *Ib.* Incipit liber iob: Vir erat... Epígrafes intercalares. Disposición del texto en forma poética. *F. 100 v. a.* Explicit liber iob feliciter amen. *Caetera, ut supra.*

F. 100 v. a. (Salterio). Incipit prologus beati iheronimi presbiteri in libro psalmorum: Omnem psalmorum prophetiam — et credentibus aperitur. Otra Cruz de Oviedo. *F. 101 r. c.* Explicit prologus. *Ib.* Item alius eydem *(sic)* iheronimi prologus sequens: Qui promissum reddit — in secula seculorum amen. *F. 102 r. c.* Secundus finitus est prologus. *Ib.* Incipit liber psalterium: Beatus uir... Epígrafes en los Salmos. Sin división de libros. Salterio mozarábigo. *F. 119 v. a.* Explicit liber psalmorunm feliciter amen. N. B. Tiene el «Puxillus eram» con este epígrafe: His psalmus propriae scriptus in dauid extra numerum, quum pugnaret aduersus goliam solus. *Caetera, ut supra.*

F. 119 v. a. (Proverbios). Incipit prologus iheronimi in libris salomonis: Tribus nominibus — referuntur ad Christum. *Ib. v. b.* Praefatio eiusdem iheronimi de translatione graeca: Tres libros salomonis — semper peregrini memento. *Ib. v. c.* Cromatio et heliodoro aepiscopis iheronimus: Iungat hepistola — saporem seruaberint. *F. 120 r. a.* Explicitae sunt praefationes. *Ib.* Incipit liber prouerbiorum salomonis: Parabolae... *F. 125 v. c.* Ex-

plicit liber prouerbiorum qui hebraycae masloth. *Caetera, ut supra.*

F. 125 v. c. (ECLESIASTÉS). Incipit liber aeclesiastes. Verba... *F. 127 v. c.* Explicit eclesiastes iuxta greco uocabulo quod latine dicitur contionator, hebraycae autem acoeleth. *Caetera, ut supra.*

F. 127 v. c. (CANTAR DE LOS CANTARES). Incipit liber canticum canticorum ipsius salomonis: Obsculetur... *F. 129 r. a.* Explicit liber canticum canticorum qui et hebrayce sirassirin. *Caetera, ut supra.*

F. 129 r. a. (SABIDURÍA). Incipit liber sapientiae salomonis: Diligite... *F. 131 v. b.* Finit liber sapientie qui ebrayce panarethon. *Caetera, ut supra.*

F. 132 v. b. (ECLESIÁSTICO). Incipit haeclesiasticum qui et sapientia ihesu filii sirach aeditum post transmigrationem cum prefatione sua: Multorum nobis-uitam agere. Con letras unciales y semiunciales como los demás prólogos. *Ib.* Omnis sapientia... Con epígrafes intercalares. Omite la *Oratio Salomonis*. *F. 141 v. c.* Acaba sin explicit. *Caetera, ut supra.*

F. 143 r. Toda la página es decorativa. Ocupa el centro una gran Cruz de Oviedo, que en el tramo superior lleva la inscripción CRVX. Tiene, además, cuatro círculos decorativos.

F. 143 v. (ISAÍAS). Sin *Incipit*. Prólogo. Nemo cum prophetas—diutius insultarent. *Ib.* Finiuit feliciter Christo iuuante prologus beati iheronimi presbiteri in libro esayae prophetae. N. B. Tiene aquí, en los ángulos, como motivo ornamental, cuatro bellas estrellas de seis puntas, y el centro de toda la plana lo constituye una gran Cruz de Oviedo, sobre la cual va escrito el Prólogo. *F. 143 r.* Visio aesaye... Epígrafes intercalares... *F. 152 v. b.* Finit liber hesayae profete. *Caetera, ut supra.*

F. 153 v. b. (JEREMÍAS). Incipit prologus iheronimi in libro iheremiae prophetae: Hieremias propheta cui—insaniam prouocare. *Ib. v. c.* Explicit prologus. *Ib.* Incipit liber eiusdem profete: Verba iheremiae... *F. 164 r. c.* Incipiunt lamentationes: Aleph, quomodo... *F. 165 v. a.* Explicit liber iheremiae prophetae. *Caetera, ut supra.*

F. 166 v. a. (EZEQUIEL). Incipit prologus in ihezecielo propheta. N. B. Debajo del tarjetón que contiene el *Explicit* anterior y este *Incipit* se halla escrito: DANILA SCRIPTOR. Luego sigue el prólogo: Hiezecyhel propheta cum—uocentur ΦΑΓΟΛΟΙΔΟΡΟΙ. *F. 165 v. b.* Finiuit praefatio iheronimi. *Ib.* Incipit liber ihezecielis prophetae: Et factum est... *F. 176 v. c.* Finit ihezecihel propheta. *Caetera, ut supra.*

F. 176 v. c. (DANIEL). Incipit prologus iheronimi in libro danihelis prophetae: Danihelum prophetam—aut hodio. *F. 177 r. b.* Finit praefatio. *Ib.* Incipit danikel (75): Anno... Epígrafes inter-

(75) A partir de aquí se adopta con frecuencia la k. Sin embargo, debe de ser

calares... *F. 180 v. b.* Explicit danikel propheta. *Caetera, ut supra.*

F. 181 v. b. (Oseas). Incipit prologus duodecim prophetarum: Non idem hordo — titulos prophetauerunt. *Ib. v. c.* Explicit prologus duodecim prophetarum. *Ib.* Incipit explanatio in osee propheta: Temporibus hozyae — purificasse monstratur. *F. 182 r. a.* Finit explanatio in osee propheta. Incipit prophetia eiusdem: Verbum... *F. 183 r. c.* Explicit osee propheta. *Caetera, ut supra.*

F. 183 r. c. (Joel). Incipit prologus iokel propketa: Sanctus iohel — percipe terra. *183 v. a.* Explicit prologus in iokel propketa. *Ib.* Incipit liber eiusdem: Verbum... *F. 184 r. b.* Explicit iokel propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 184 r. b. (Amós). Incipit prologus in amos propketa: Ozyas rex — uoluit demonstrare. *Ib.* Explicit prologus in amos propketa. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketa: Verba amos... *F. 185 v. a.* Explicit liber amos propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 185 v. a. (Abdías). Incipit prologus abdiae propketae: Iacob patriarcha — sonat heloquio. *Ib. v. b.* Explicit prologus. *Ib.* Incipit abdias propketa: Visio... *Ib. v. c.* Finit abdias propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 185 v. c. (Jonás). Incipit prologus in iona propketa: Sanctum ionam — tua quo fugiam. *F. 186 r. a.* Explicit prologus in ionan. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketa: Et factum est... *F. 186 v. a.* Explicit ionas propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 186 v. a. (Miqueas). Incipit prologus in Mickea propketa: Temporibus ioathae — ad futurum denuntiauit. *Ib.* Finiuit prologus in mickea. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketa: Verbum... N. B. Hay un buen número de notas marginales. *F. 187 v. a* Explicit Micka propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 187 v. a. (Naúm). Incipit prologus in naum propketa: Naum propketam futurus est dominus. *Ib. v. b.* Explicit prologus in naum. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketa: Sumptio niniue. Liber... *F. 188 r. a.* Finiuit naum propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 188 r. a. (Abacuc). Incipit prologus in abacuc propketa: Quattuor prophetae — uenire desiderat. *Ib. r. c.* Finiuit prologus in abacuc prof(eta). *Ib.* Incipit liber eiusdem propketae: Onus quod... *F. 189 r. a.* Finiuit abacuc propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 189 r. a. (Sofonías). Incipit prologus in sofonia prof(eta): Tradunt hebrei — lectionis denuntiauit. *Ib. r. b.* Finiuit prologus in sofonia. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketa: Verbum... *F. 189 v. a.* Finit sofonias propketa. *Caetera, ut supra.*

---

forma de escribir la h. Se repite mucho. ¿Quizá arguya otra mano? No obstante, alternan las dos formas.

F. 189 v. a. (AGEO). Incipit prologus in aggeum : Hieremias propheta — exterarum significat. *Ib. v. c.* Explicit prologus aggei propketae. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketae : In anno... *F. 190 r. b.* Explicit aggeus propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 190 r. b. (ZACARÍAS). Incipit prologus in zacckariam : Secundo anno — est reuelata. *Ib.* Explicit prologus in zacckaria. *Ib. r. c.* Incipit liber eiusdem propketae : In mense... *F. 192 r. a.* Finiuit zacckarias propketa. *Caetera, ut supra.*

F. 192 r. a. (MALAQUÍAS). Incipit prologus in Malackia : Deus per moysen — coluerunt significant. *Ib. r. b.* Explicit prologus malackiae. *Ib.* Incipit liber eiusdem propketae : Onus... *F. 192 v. b.* Explicit corpus libri sedecim propketarum ad cuius calcem baruck et epistolam iheremiae aexpressimus. *Caetera, ut supra.*

F. 192 v. b. (BARUC). Liber iste qui baruck nomine praenotatur i(sic) hebreo canone non abetur sed tantum in uulgata editione similiter et epistola iheremie propter notitiam autem legentium hic scripta sunt quia multa de christo nouissimisque temporibus indicant : Haec uerba... *F. 192 v. a.* Explicit liber baruck. *Ib.* Incipit epistola iheremiae propketae : Aexemplum... *F. 194 r.* Explicit epistola iheremiae. *Caetera, ut supra.*

F. 194 r. b. (ESDRAS). Incipit prologus de libro Kesdrae : Hutrum difficilius sit — et odio deterrebor. *Ib.* Finiuit feliciter prologus beati iheronimi presbiteri scriptus ad domnionem et rogatianum. N. B. Este prólogo está escrito con letras «flaui coloris», de manera que se lea mal. Forma caprichosamente una figura de doble cruz. Resultando que con tres letras de cada línea, en el centro, tanto en sentido horizontal como vertical, forme una cruz griega y todo el prólogo vaya escrito de modo que forme nuevamente una gran Cruz de Oviedo. *F. 194 r.* Incipit capitulatio de libro Kesdrae feliciter. Sigue en el folio siguiente : «Quomodo cyrus rex — huxores duxerant. N. B. Sucede lo mismo que en el anterior ; fórmase la doble cruz referida. *F. 194 v.* Hic explicuerunt libri capitula. Post haec sequitur eiusdem Kesdrae liber. *F. 195 r. a.* In anno... *F. 197 r. a.* Verba Neemiae fili helchiae. N. B. También en el *Cavense* Esdras forma un solo libro. Acaba sin *Explicit*. El epígrafe de «Verba Neemiae» es de los intercalares ordinarios. *Cav²*, visigótico, pone en el margen : «Hic secundus liber incipit». *F. 200 r. a.* Explicit liber Kesdrae feliciter. *Caetera, ut supra.*

F. 200 r. a. (ESTER). Incipit prologus Kester. Hester uariis — esse non possunt. *Ib. r. b.* Explicit prologus (K)ester. *Ib.* Incipit liber eiusdem : In diebus... Epígrafes intercalares. *F. 202 v. b.* Explicit liber Kester. *Caetera, ut supra.*

F. 202 v. b. (JUDITH). Incipit prologus iuditk : Aput hebreos liber — insuperabilem superaret. *Ib. v. c.* Finiuit prologus Iheroni-

mi. *Ib. v. c.* Incipit liber iuditk : Arfaxat... *F. 204 v. a.* Explicit liber iuditk secundum ebreum. *Caetera, ut supra.*

F. 205 v. a. (Tobías). Incipit prologus libri tobiae : Cromatio et heliodoro — dignati conplesse. *Ib. v. b.* Finiuit prologum tobiae. *Ib.* Incipit liber eiusdem : Tobías ex... *F. 206 v. b.* Explicit liber Tobi.

F. 207 v. b. (Macabeos). *I.* Incipiunt kapitolae maccabeorum libri primi : Ubi euersa iherusalem — uenerant perdere eum. *F. 207 r. a.* Expliciunt kapitolae. *Ib.* Incipit maccabeorum liber primus : Et factum est... *F. 213 v. a.* Explicit liber primus macckabeorum. *II. Ib.* Incipiunt kapitolae libri secundi : Ubi hoccissus est — et iherosolimam mitti. *Ib. v. c.* Finiunt kapitolae. *Ib.* Incipit Macckabeorum liber II : Fratribus... *F. 218 v.* Acaba sin Explicit. *Caetera, ut supra.*

F. 220 r. a. (Mateo). Beato papae damaso — pape beatissime. N. B. Este prólogo está escrito en forma de cruz griega. *F. 220 v.* Explicit epistola iheronimi. *Ib.* Prologus quattuor euangeliorum : Plures fuise qui — canendas. También en forma de cruz griega. *Ib.* Explicit prologus. *Ib.* Incipiunt canones IIII euangeliorum. *F. 221 r.-222 v.* Canones de Eusebio. *F. 222 v. c.* Explicit numerus canonum. *F. 223 r.* En blanco. *F. 223 v.* Explicitos homnes euangeliorum kanones incipit praefatio euangelii secundum Mattheum : Mattheus ex iudea — non tacere. *Ib. v. b.* Explicit praefatio euangelii secundum Mattheum. *Ib.* Incipit helenchus eiusdem. *F. 224 r. a.* Natiuitas Christi — de babtismo. *F. 224 v.* Incipit sancti euangelii principium eiusdem : Liber generationis... Sigue el Evangelio. N. B. Aparece de nuevo la cruz griega con letras de diversos colores. A lo largo del texto evangélico se van escribiendo los correspondientes cánones de Eusebio en los márgenes. Lo mismo en los otros Evangelios. *F. 230 v.* Acaba sin *Explicit. F. 232 r.* En blanco. *Caetera, ut supra.*

F. 231 v. a. (Marcos). Sin *Incipit.* Marchus euangelista dei — incrementum prestat deus. *F. 231 v. a.* Explicit praefatio. *Ib.* Incipit aelencus. *Ib.* De iohanne babtista — eius in caelis. *Ib. v. c.* Explicit aelenckus. *Ib.* Incipit euangelium secundum Marcum. *F. 232 r. a.* Initium... *F. 236 r. c.* Acaba sin *Explicit. F. 236 v.* En blanco. *Caetera, ut supra.*

F. 237 r. a. (Lucas). Sin *Incipit.* Luchas antiochensis syrus — euangelium in asia. *Ib.* Explicit praefatio... *Ib.* Incipit aelenckus : Zaccharia uiso angelo — deum in templo. *F. 238 r. a.* Explicit elenckus euangelii lucae. *Ib.* Incipit euangelium eiusdem. *Ib.* Quoniam quidem (a modo de prólogo). *Ib.* Fuit... Gran inicial. *F. 245 r. c.* Acaba sin *Explicit. F. 245 v.* En blanco. *Caetera, ut supra.*

F. 247 r. (Juan). Sin *Incipit.* Hic est iohannes — doctrina seruetur. *Ib.* Explicit praefatio. *Ib.* Incipit aelenckus eiusdem : Pharisaeorum leuitae — et resurrectio eius. Sin *Explicit.* Sigue el libro,

sin *Incipit*. In principio... *F. 252 v. c.* Acaba sin *Explicit*. *Caetera, ut supra.*

F. 253 r. a. (SAN PABLO). Incipit proemium sancti peregrini aepiscopi in epistolis pauli apostoli: Prologus subter adiectum — perlegerit. N. B. Carece luego de *Explicit* y de *Incipit* del siguiente. Pero deja dos líneas en blanco, como para escribirlos, siguiendo después: Multis hoccupatus necessitatibus — corrigerentur mentes. La inicial es grande, como cuando empieza prólogo, y las dos líneas primeras están con otra tinta. *F. 252 r. b.* Explicit prologus. *Ib.* Incipiunt canones: Deus uerax est — hebr. XII. *F. 253 v. b.* Finiunt kanones.

F. 254 v. b. (ROMANOS). Incipiunt kapitulae in aepistola ad romanos: Paulus uocatus fidem — adiutoribus suis. *Ib. c.* Expliciunt kapitulae. *Ib.* Incipiunt testimonia de ueteri testamento in aepistola ad romanos: I. In abacuc — de eo uidebunt. *F. 254 r. a.* Quos sanctorum — et quartum fratrem. *Ib. b.* Incipit prologus iheronimi in aepistolis pauli apostkoli: Primum quaeritur — manentem substantiam. *Ib. c.* Item aliut argumentum iheronimi de epistola ad romanos: Romani ex iudaeis — concordiam cohortatur. *Ib. v. b.* Item aliut argumentum eiusdem. Romani sunt in — eis ab athenis. *Ib.* Item aliut argumentum. Romanos nondum uiderat — ad confirmandos uos. *Ib.* Finiuit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad romanos: Paulus... N. B. Tiene la indicación de los cánones respectivos en los márgenes. Igualmente en las otras epístolas. *F. 257 r. c.* Explicit aepistola ad romanos. *Caetera, ut supra.*

F. 258 r. c. (1 CORINTIOS). Incipiunt kapitulae in aepistola ad corintios prima: Laudat chorintheos — dominum ihesum anathema. *Ib. v. a.* Finiunt kapitulae. *Ib.* Incipiunt testimonia quae de ueteri testamento conpraehensa — prima: I. In esaia perdam — aculeus tuus. *Ib. v. b.* Quos sanctorum — domesticos aecclesiae. *Ib.* Argumentum in aepistola ad corintkeos prima: Chorintii sunt — ab apheso. *Ib.* Finito argumento incipit aepistola ad corintkeos prima: Paulus... *F. 260 r. c.* Explicit ad corintkeos prima. *Caetera, ut supra.*

F. 260 r. c. (2 CORINTIOS). Incipiunt capitolae in epistola ad corintheos secunda: Deus totius — fratres gaudete. *Ib.* Argumentum: Post hactam poenitentiam — hortatur ad meliora. *Ib.* Finiuit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad corintkeos secunda: Paulus... *F. 263 v. a.* Explicit ad chorintkeos secunda. *Caetera, ut supra.*

F. 263 v. a. (GALATAS). Incipiunt kapitolae in aepistola ad galatas: Quia non ab — corpore porto. *Ib. v. b.* Haec testimonia — sicut te ipso. *Ib.* Quos sanctorum — fratrem uocat. *Ib.* argumentum: Galatae sunt — ab hepheso. *Ib.* Explicito argumento sequitur aepistola ad galatas: Paulus... *F. 264 v. b.* Explicit ad galatas. *Caetera, ut supra.*

F. 264 v. b. (Efesios). Incipiunt kapitolae in aepistola ad epkesios: Quia ante — faciet tychichus. *Ib.* Haec testimonia de ueteri — et matrem. *Ib. v. c.* Quem sanctorum — quem fratrem uocat. *Ib.* Argumentum: Ephesii sunt — de carcere. *Ib. v. c.* Finito argumento incipit aepistola ad epkesios: Paulus... *F. 265 v. b.* Explicit ad epkesios. *Caetera, ut supra.*

F. 265 v. s. (Filipenses). Incipiunt kapitolae in aepistola ad pkilippenses: Quia memor — eorum circa se. *Ib. v. c.* Quos sanctorum — adiutoribus suis. *Ib.* Argumentum: Philyppenses sunt — roma de carcere. *Ib.* Finiuit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad Pkilyppenses: Paulus... *F. 266 v. a.* Explicit ad pkilyppenses. *Caetera, ut supra.*

F. 266 v. a. (Colosenses). Incipiunt kapitulae in aepistola ad colossenses: Quia horet pro — quos salutat. *Ib. v. b.* Quos sanctorum — quod accepit. *Ib. v. b.* Argumentum: Colossenses et hii — ab epheso. *Ib.* Finiuit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad colossenses: Paulus... *F. 267 r. c.* Explicit ad colossenses. *Caetera, ut supra.*

F. 267 r. c. (Laodicenses). Incipit aepistola ad laudicenses: Paulus... *F. 267 v. a.* Explicit ad laudicenses.

F. 267 v. a. (1 Tesalonicenses). Incipiunt kapitolae in aepistola ad tkessalonicenses prima: Gratias eis agit — anima et corpus. *Ib. v. b.* Quos sanctorum — et thimotheus. *Ib.* Argumentum: Thessalonicenses sunt — ab athenis. *Ib.* Explicit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad Tkessalonicenses prima: Paulus... *F. 268 r. b.* Finit ad tkessalonicenses prima. *Caetera, ut supra.*

F. 268 r. c. (2 Tesalonicenses). Incipiunt kapit(o)lae in aepistola ad eosdem secunda: Laudat eos — inimicus existimandus. *Ib.* Argumentum: Ad thessalonicenses secunda — de athenis. *Ib.* Finit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad tkessalonicenses secunda: Paulus... *F. 268 v. b.* Explicit ad tkessalonicenses II. *Caetera, ut supra.*

F. 268 v. b. (1 Timoteo). Incipiunt kapitolae in aepistola ad thimotkeum prima: Thymotkeum commonet — depositum custodiat. *Ib.* Finit. *Ib. v. c.* Argumentum: Thimotheum instruit — ei ab hurbe. *Ib.* Horum nomina in hac aepistola memorat: Hymeneum et alexandrum quos sathanae tradit. *Ib.* Explicit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad tkimotkeum prima: Paulus... *F. 269 v. a.* Explicit ad tymotheum prima. *Caetera, ut supra.*

F. 269 v. a. (2 Timoteo). Incipiunt kapitole in aepistola ad eundem secunda: Quod desideret — quos salutat. *Ib.* Quorum — eis mittit. *Ib. v. c.* Argumentum: Item thimotheo — a laudicia. *Ib.* Finit argumentum. *Ib.* Incipit ad tymoteum II: Paulus... *F. 270 r. c.* Explicit ad tymotheum secunda. *Caetera, ut supra.*

F. 270 r. c. (Tito). Incipiunt kapit(o)lae in aepistola ad Tytum: Titum instruit — correptionem deuitet. *Ib. r. c.* Quorum nomina — et apollo. *Ib.* Argumentum: Titum commonefacit — urbe ro-

ma. *Ib.* Explicito argumento incipit aepistola ad tytum: Paulus... *F. 270 v. b.* Explicit ad tytum. *Caetera, ut supra.*

F. 270 v. b. (FILEMÓN). Quorum nomina — adiutores suos. *Ib. v. c.* Argumentum: Philemoni familiares — de carcere. *Ib.* Explicit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad philemonem: Paulus... *F. 271 r. a.* Explicit ad pkilemonem. *Caetera, ut supra.*

F. 271 r. a. (HEBREOS). Incipiunt kapitolae in aepistola ad kebraeos: Quia in nouissimis — et de praepositis. *Ib. r. b.* Argumentum: Haebraei proprio gentis — ad iudaeos. *Ib.* Finiuit argumentum. *Ib.* Incipit aepistola ad hebraeos: Multifariam... *F. 273 r. b.* Expliciunt aepistolae pauli apostoli numero XIIII. *Caetera, ut supra.*

F. 273 r. b. (SANTIAGO). Incipit prologus iheronimi de insequentibus septem kanonichis aepistolis: Quae integre sapiunt — denegabo. *Ib. r. c.* Explicit prologus. *Ib.* Incipiunt kapitolae in aepistola Iacobi: Gaudendum in — rebocat ab errore. *Ib. v. a.* Explicuerunt kapitolae. *Ib.* Incipit aepistola iacobi ad duodecim tribus: Iacobus... N. B. las epístolas católicas no tienen cánones marginales. *F. 274 r. b.* Explicit aepistola iacobi. *Caetera, ut supra.*

F. 274 r. b. (1 S. PEDRO). Incipiunt kapitolae in aepistola petri prima: Quod per christi — querit quem deuoret. *Ib.* Finiunt kapitolae. *Ib.* Incipit aepistola petri apostholi prima: Petrus... Tiene notas marginales. *F. 275 r. b.* Explicit aepistola petri prima. *Caetera, ut supra.*

F. 275 r. b. (2 S. PEDRO). Incipiunt kapitolae in eisdem secunda: Gratia Dei nos — prauo intellegunt sensu. *Ib. r. c.* Expliciunt kapitolae. *Ib.* Incipit aepistola petri secunda: Symon petrus... *F. 275 v. c.* Explicit aepistola petri secunda. *Caetera, ut supra.*

F. 275 v. c. (1 S. JUAN). Incipiunt kapitolae in aepistola iohannis apostholi prima: De uita quam — sit Deus uerus. *Ib.* Finiunt kapitolae. *Ib.* Incipit aepistola Iokannis prima: Quod... Tiene notas marginales. *F. 276 v. b.* Explicit epistola iohannis prima. *Caetera, ut supra.*

F. 276 v. c. (3 S. JUAN). Incipiunt kapitolae in eiusdem tertia: Gaudere se dicit — plura noluerit. *Ib.* Finiunt kapitulae. *Ib.* Incipit aepistola iohannis II. Ioannis saenior... *Ib. v. c.* Explicit epistola ioannis secunda. *Caetera, ut supra.*

F. 276 v. c. (3 S. JUAN). Incipiunt kapitolae in eiusdem testia: Congratulatur gaio — plura noluerit. *Ib.* Finit. *Ib.* Incipit aepistola iokannis tertia: Saenior Gayo... *F. 277 r. a.* Explicit aepistola iohannis tertia. *Caetera, ut supra.*

F. 277 r. a. (S. JUDAS). Incipiunt kapitulae in aepistola iudae apostholi: Commonens hut — maculam hodientes. *Ib.* Incipit aepistola iudae apostoli: Iudas... *F. 277 r. c.* Finierunt feliciter omnes apostkolorum aepistole quae kanonicae uocantur. *Caetera, ut supra.*

F. 277 r. c. (ACTOS). Incipit argumentum de insequuenti hactuum apostolorum libro: Luchas euangelista — conuertatur et uiuat. *Ib.* Item aliud argumentum de aepistola sancti iheronimi: Hactus apostholorum nuda — languentis aesse medicinam. *Ib.* Item de nominibus quorum in hactibus apostolorum luckas meminit sic: Petrus et iohannes — sanum fecit paulus. *Ib. v. b.* Ad quae loca — romam feliciter. *Ib. v. b.* Incipiunt kapitolae libri hactuum apostolorum: De conuersatione domini — praedicat biennio toto. *F. 278 r. b.* Haec testimonia de ueteri testamento in hactibus apostolorum: De iuda in — intelligetis et cetera. *Ib. r. b.* Incipit hactuum apostolorum: Primum... Tiene notas marginales. *F. 285 r. c.* Explicit hactuum apostolorum. *Caetera, ut supra.*

F. 285 r. c. (APOCALIPSIS). Incipit argumentum libri apokalypsis: Beatus iohannes — habitacula pollicetur. *Ib. v. a.* Finit argumentum. *Ib.* Incipiunt kapitula apochalypsis: Beatos esse — qui sitit ueniat. *F. 286 r. a.* Finiunt kapitulae. *Ib.* Incipit apochalypsin iokannis apostholi: Reuelatio... Tiene notas marginales. *F. 289 r. b.* Acaba sin Explicit. *Ib. r. c.* Vacio. *F. 289 v.* En blanco. *Caetera, ut supra.*

F. 290 r. a. (SALTERIO). «Ex hebraico». Incipit prologus sancti iheronimi de libro psalterii: Eusebius... scio quosdam — tecum esse communem. *Ib. r. b.* Explicit prologus sancti iheronimi. *Ib.* Incipit liber psalterii: Beatus uir... Notas marginales. Epígrafes intercalares. Sin división de libros. *F. 303 v. c.* Acaba incompleto: «CXXVII. Canticum graduum». Así acaba, con el epígrafe del salmo 127, que ya no transcribe. *Caetera, ut supra. F. 304.* En blanco.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(Continuará.)

NOTAS

La "Vetus Latina Hispana"

Mons. Teófilo Ayuso Marazuela, Canónigo Lectoral de Zaragoza, es de sobra conocido por los estudiosos bíblicos como autoridad indiscutible en materia de crítica textual. Las páginas de *Bíblica* y de ESTUDIOS BÍBLICOS han recogido numerosos estudios suyos sobre el texto griego y latino de la Biblia que los críticos han sabido apreciar y estimar debidamente.

Veinte años de paciente labor sobre el texto de la *Vulgata* en España lo llevaron al descubrimiento de numerosos códices desconocidos, le permitieron vindicar el origen hispánico de otros muchos conocidos, le dieron la clave para la aplicación de un método propio en estos estudios y lo consagraron como autoridad en la materia.

El estudio de las peculiaridades que la *Vulgata* reviste en España, las diferencias uniformes que en el texto, en las notas marginales y en los elementos extrabíblicos de los códices de origen hispánico pudo observar le han llevado a la conclusión de que en España existía, con anterioridad a San Jerónimo, una *Vetus Latina* propia.

La publicación de este descubrimiento sensacional ha sido considerada como un acontecimiento. Galardonada la obra con el premio «Francisco Franco», suprema distinción del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha comenzado a publicarse bajo los auspicios del Instituto «Francisco Suárez», de dicho Consejo. El primer volumen aparecido—598 páginas en 250 × 350 mm.—lleva por título: *La Vetus Latina Hispana*. I. *Prolegómenos*: Introducción general, estudio y análisis de las fuentes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco Suárez», 1953.

No necesita ditirambos la obra monumental del Dr. Ayuso.

Necesita, en cambio—y estamos seguros de que el autor la agradecerá mucho más que los elogios—, una crítica serena, autorizada y constructiva. Pero tampoco ésta podemos hacerla nosotros. Nos falta autoridad en esta materia ; y ha sido siempre norma de nuestra Revista presentar—no criticar—las publicaciones de nuestro Instituto. Nos limitaremos, por lo tanto, a ofrecer a nuestros lectores el plan y el contenido de este primer volumen introductorio.

Los *Prolegómenos* tienen tres partes, cada una de las cuales comprende dos secciones.

I.—La Primera Parte es puramente bibliográfica. En su doble sección : general (colecciones, Corpus, diccionarios, enciclopedias, obras comunes, revistas) y especial (índice de obras citadas por orden alfabético de autores) ocupa 94 páginas en folio. El interés de este inmenso repertorio es extrínseco a la obra en sí. Todavía en los Apéndices 3.° y 4.° añade otras 10 páginas más de bibliografía.

II.—La Segunda Parte en sus dos secciones se refiere a la Vetus Latina en general y a sus fuentes, respectivamente.

En el estudio introductorio de la sección primera expone el doctor Ayuso la situación actual de los problemas relacionados con la Vetus Latina. Se muestra partidario de la pluralidad de versiones latinas prejeronimianas que en ninguna manera pueden reducirse a simples recensiones de la *Africana* y de la *Europea*, como sostienen algunos (pág. 151). Cree probable la existencia de la Itala desde los tiempos de las controversias con Marción hacia el año 150. La Africana existiría desde los tiempos de Tertuliano, pero no consta que fuera única y fué ciertamente objeto de varias recensiones antes de San Agustín.

Particularmente interesante resulta la segunda sección de esta Segunda Parte, donde el Dr. Ayuso estudia las fuentes de la Vetus Latina en general (págs. 201-312). Tras un breve resumen del estado actual de estos estudios, se da una lista exhaustiva de los códices y fragmentos de la Vetus Latina ordenada por Libros de la Sagrada Escritura (págs. 201 - 227), indicando el autor o autores principales que los dieron a conocer y reservando ulteriores indicaciones «si son elementos hispánicos o de influjo español, a la lista de Mss. españoles que damos en la tercera parte de este volumen y a la Introducción Especial que acompañará a cada tomo de la *Vetus Latina Hispana;* y si no son españoles, a estas mismas Introducciones» (pág. 201).

Sigue a continuación la lista de Padres y escritores eclesiásticos de la Iglesia Universal que reflejan el texto de la Vetus Latina (págs. 229-312). De cada autor se indican las obras, las principales ediciones de las mismas y una bibliografía escogida, principalmente acerca de los estudios relacionados con el texto bíblico que emplea y con la autenticidad de los escritos que se le atribuyen.

III.—Por último, la Tercera Parte aborda el tema crucial de la Vetus Latina Hispana. En la primera sección—introductoria a los problemas de la Vetus Latina Hispana y a sus fuentes—el autor aduce las razones *à priori* y *a posteriori* que hacen razonable el planteamiento de la cuestión, a pesar del silencio de los críticos hasta el presente. La vitalidad de la primitiva Iglesia de España hace muy verosímil la existencia de una versión latina propia de la Biblia en los primeros siglos de nuestra Era. Por otra parte, la cantidad de elementos propios que en la transmisión de la Vetus Latina contienen los códices y Padres españoles hace sólidamente probable la hipótesis de una versión autóctona en la geografía ibérica.

El paso de la seria probabilidad a la certeza moral histórica no puede razonarse sino a la vista de los siguientes volúmenes en los que aparecerá, extractado de los códices y Padres hispanos, el texto de la llamada Vetus Latina Hispana. El Dr. Ayuso nos adelanta el resultado de sus investigaciones: «A veces, después de comparar el texto hispánico con los demás representantes de la *Vetus Latina,* se podrá ver que ni coincide con la *Africana,* ni con la *Itala,* hallándose lejos de todos sus testigos: de Lucifer de Cagliari a San Ambrosio, de Tertuliano a San Agustín. Por lo cual será fácil concluir se trata de una versión distinta, que es *Hispana,* por lo mismo que se diferencia de todas las demás y se transmite únicamente por elementos hispanos. A veces, en cambio, será muy difícil ver la solución del problema con tanta nitidez, por lo mismo que coincide con unos o con otros y de ellos se aleja o se separa.

»Pero esto nada tiene de particular, porque es, en el fondo, el gran problema de toda la Crítica Textual, lo mismo cuando se trata de los originales que de las versiones.

»Por otra parte, bajo un denominador común se puede incluir un complejo sumamente variado. Si bajo el epígrafe general de la *Vetus Latina* se pueden incluir varias versiones; si en la palabra *Vulgata* cabe una labor muy distinta de San Jerónimo—traducción,

revisión o simple incorporación, según los casos— ; si la *Itala* difícilmente tiene unidad y la *Africana* presenta matices muy diversos, lo mismo puede suceder y sucede con la *Hispana*.

»Por lo cual, por *Vetus Latina Hispanica* se entiende el texto bíblico que en España corría desde la Edad Apostólica hasta que le suplantó la *Vulgata*.

»Ahora bien. Este texto puede ser único o puede ser múltiple. Puede ser en unos casos original y en otros transportado y aclimatado. Puede ser recensional, arrecensional o prerrecensional. Demostrar lo que sea en cada caso no puede hacerse aquí. Ha de ser obra de estudios ulteriores y se reserva para los volúmenes siguientes» (págs. 330 s.).

La última sección de esta última parte, en la que se hace la exposición y análisis de las fuentes de la Vetus Latina Hispana (págs. 345-532), es la más personal del Dr. Ayuso en el presente volumen.

Contiene la enumeración y descripción de 204 códices españoles—todavía recoge 51 más en el Apéndice 7.°—con su signatura, contenido, origen, texto que representa, estudios y bibliografía (páginas 347-383) ; su clasificación por su antigüedad, por su carácter paleográfico, por las familias que representan y texto que ofrecen, por su orden, procedencia y situación actual, y por los elementos que contienen de la Vetus Latina Hispana (págs. 383-399) ; la relación de interpolaciones de la Vetus Latina en la Vulgata tanto por vía de suplencia como por vía de adición (págs. 401-407) ; el estudio de las notas marginales de la Vetus Latina Hispana con todos los problemas y deducciones que entrañan (págs. 409-436) ; el análisis de la Liturgia Mozárabe con la indicación de los códices que la contienen, con la referencia de la bibliografía sobre el tema y con la valoración de los elementos que encierra de la Vetus Latina (págs. 437-460) ; y el índice de 374 escritores eclesiásticos españoles desde los orígenes hasta la caída del Imperio visigodo con la descripción de sus obras, indicación de sus ediciones y bibliografía.

Aun prescindiendo del empleo que de este inmenso instrumental se haga en los volúmenes siguientes, la simple exposición y análisis que aquí se hace de las fuentes de la Vetus Latina Hispana constituye un monumento de tenacidad y constancia que habrán de agradecer siempre los estudiosos de la Vetus Latina y los que

un día acometan la empresa de estudiar y hacer la historia de la Patrística española.

Y sobre el valor incalculable de estas aportaciones documentales, tendrá siempre la presente obra del Dr. Ayuso el mérito de haber planteado y—esperamos—fundamentalmente resuelto en sentido afirmativo el problema de la existencia en España de una versión latina autóctona de la Biblia, con anterioridad a San Jerónimo y distinta de la *Itala* y de la *Africana*.

S. Muñoz Iglesias

Homenaje al Padre Ubach

El 20 de septiembre de 1952 el P. Buenaventura Ubach, O. S. B., celebraba sus Bodas de Oro Sacerdotales. Con este motivo sus discípulos y admiradores le han dedicado un volumen de trabajos bíblicos (1) que intentamos presentar a nuestros lectores, teniendo en cuenta, sobre todo, que su adquisición será difícil por lo limitado de la edición.

La revista ESTUDIOS BÍBLICOS, y con ella la Dirección del Instituto «Francisco Suárez» de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pretende así sumarse al merecido homenaje que las más prestigiosas firmas del campo católico han querido tributar al infatigable benedictino de Montserrat y benemérito cultivador de las ciencias bíblicas en nuestra Patria.

Inútil y hasta injurioso nos parecería tejer la historia de las actividades bíblicas del P. Ubach, que son de todos conocidas: Sus frecuentes viajes a través de los países de la Biblia, su docencia de lenguas bíblicas en el Colegio Internacional de San Anselmo, la creación del maravilloso Museo Bíblico de su Monasterio y, sobre todo, la magna empresa de la «Biblia de Montserrat», con sus valiosas ilustraciones gráficas, han hecho célebre su nombre entre todos los escrituristas y estudiosos cultos del país.

* * *

La *Miscellanea* que presentamos se abre con unas notas biobibliográficas del homenajeado a cargo del P. Romualdo M.ª Díaz, O. S. B.: *Dom. Bonaventura Ubach, O. S. B.*, pp. 1-14.

---

(1) *Miscellanea Biblica B. Ubach*, curante Dom. Romualdo M.ª Díaz (Scripta et Documenta. I). Montisserrati, 1953, 250 × 180 mm., 474 págs.

Siguen a continuación hasta 29 trabajos sobre las más diversas materias de carácter bíblico.

Hay cuatro de *crítica textual:*

El Emmo. Card. Tisserant (*Sur un manuscrit mozarabe de Fès*, pp. 15-26) da noticia de un manuscrito mozarábico de los Evangelios encontrado por él en la Bibliateca de la Qaraouine de Fez. Son en total 86 folios que contienen fragmentos de los cuatro Evangelios, los prólogos monarquianos y los «capitula» completos de Lc. y Joh e incompletos de Mc. Tras una breve introducción en la que sostiene que el ms. de Fez no es el arquetipo del de Munich, *Mnach. arab.* 238, puesto que su escritura es del siglo XI o quizá del X y sus «capitula» son los de la columna 3.ª de Wordsworth y White, publica el texto árabe de los 20 «capitula» del ms. de Fez, la traducción latina de los mismos acompañada de notas críticas y la reproducción fotográfica de una página del manuscrito.

El Dr. Ayuso publica un estudio sobre el *Origen del códice ottoboniano latino del Eptateuco* (pp. 115-129). Por razones de orden histórico, de tipo crítico y de carácter paleográfico deduce el origen hispánico de dicho códice.

Dom. Salmon, O. S. B., en un breve trabajo, *De quelques leçons du texte de Job dans la novelle édition de la Vulgata* (pp. 177-184), ofrece un elenco de las principales variantes que la versión revisada presenta respecto a la Sixto-Clementina. Unas se acercan al texto masorético y otras se separan. La conclusión es una nueva confirmación del valor en general del TM. y un argumento más en favor de la elegancia jeronimiana, que si se aparta del TM. es por razones de estilo.

Por último, el difunto P. José M.ª Bover, S. I., estudia las *Variantes semíticas del texto antioqueno de San Mateo* (pp. 323-327). Partiendo del supuesto de que una lección semitizante en Mt. debe preferirse a otra helenizante por tratarse de una versión del arameo, el P. Bover aduce seis casos (Mt. 11, 23; 12, 31 s.; 15, 6; 15, 8; 26, 60, y 27, 43) en los que las lecciones semitizantes son atestiguadas por el texto antioqueno. Su conclusión es que en estos casos el texto antioqueno debe preferirse a los demás que comúnmente, y demasiado ligeramente tal vez, se consideran mejores.

* * *

Siguen otros trabajos sobre *Geografía, Topografía e Historia Bíblicas:*

El P. Andrés Fernández, S. J., en su artículo *Geographica: Hefer; Migron; el gran bamah de Gabaon* (pp. 137-145) trata de ilustrar estos tres lugares bíblicos. El primero, del cual se habla en 3 Reg. 4, 10, designaría una región situada al sur de Dor-Tantura, pero no puede precisarse el lugar de su capital. El segundo, mencionado por Isaías en la descripción de la marcha de Senaquerib hacia Jerusalén (Is. 10, 28-32) es localizado por Abel y Albright al sur de Mikmas, como parece indicar 1 Sam. 14, 2 en contradicción con el texto del Profeta. El P. Fernández estima exacta la expresión de Isaías, que lo coloca el N. de Mikmas, y cree que en 1 Sam. debe leerse בגרן en lugar de מגרן . Igualmente, por crítica textual, se resuelve el problema del tercer lugar geográfico, mencionado en 3 Reg. 3, 4. El P. Fernández opina que la expresión «elegido de Dios», dicha de Saúl, no va bien en boca de los Gabaonitas y que debe considerarse una glosa del autor.

El difunto P. Abel, O. P., estudia *Le «tombeau des rois» a Jérusalen* (pp. 439-448). Hace la historia de la construcción, descripciones antiguas, falsas identificaciones y moderna exploración del mausoleo de la Reina Helena de Adiabene, prosélita judía de la segunda mitad del siglo I después de Cristo.

Nikolaus Schneider recoge, bajo el título *Die religiöse Umwelt Abrahams in Mesopotamien* (pp. 49-67), una síntesis de las noticias que hoy poseemos sobre el mundo religioso que rodeaba a Abraham en Mesopotamia, con vistas a ilustrar especialmente los textos de Jos. 24, 2 s., y Jud. 5, 6 ss., que hacen referencia a la vida anterior del Patriarca.

El Prof. Albright (*Notes on Ammonite History*, pp. 131-136), con su reconocida competencia, ilustra algunos puntos de la primitiva historia de los ammonitas a la luz de las inscripciones recientemente descubiertas en Transjordania.

De carácter arqueológico es el trabajo del P. Vincent, O. P., titulado *Les bassins roulants du Temple de Salomon* (pp. 147-159). Después de subrayar las dificultades textuales de 3 Reg. 7, 27-39, donde se describen estos instrumentos del Templo y de reseñar las diversas reconstrucciones que de ellos se han hecho, propone una nueva reconstrucción a la luz de los últimos descubrimientos arqueológicos.

* * *

Sobre *Filología* se publican dos estudios: del P. Vaccari y del Dr. Casas Homs:

El P. Alberto Vaccari, S. I., investiga acerca de Ἔδησαν αὐτ ὀθονίοις (Joh. 19, 40). *Lessicografia ed esegesi* (pp. 375-386). Tras un paciente estudio filológico basado en el léxico de los papiros, concluye que de Juan 19,40 debe traducirse «paños o lienzos» y que no se puede restringir, aunque las incluye, a «vendas».

José M.ª Casas Homs, en su artículo *Vocabulario trilingüe del segle XI* (pp. 449-458), publica un vocabulario en hebreo, griego y latín que se conserva en el manuscrito 74 de Ripoll, fol. 56, bajo el título «Verba secundum proprietatem trium linguarum».

* * *

Hay una serie abundante de trabajos sobre los *Salmos:*

Bajo el título *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos* (pp. 185-200) publica el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Jesús Enciso Viana, Obispo de Ciudad-Rodrigo, un interesante estudio filológico y arqueológico que le lleva a traducir למנצח, por «acompañamiento musical»; בנגנות, por un «determinado género de canto» (como, por ejemplo, las seguidillas); על־השמינית, por «con kinnorot de ocho cuerdas»; על־עלמות, «con nebalim de indefinido número de cuerdas»; על־הגתית, «con kinnor traído de Gath», על־ששנים, «con arpas traídas de Susa». A propósito de la expresión אל־תשחת, que aparece en los Salmos 57, 58, 59 y 75, recuerda el autor el texto de Is. 65, 8, donde se alude a un canto de vendimia que empieza con estas mismas palabras; la semejanza entre la idea de Isaías en dicho pasaje y el «pensamiento central» de estos Salmos hace pensar en una melodía que ayudara, por asociación de imágenes, la inteligencia de los mismos.

El P. Atanasio Miller, O. S. B., aborda el problema del mesianismo de los Salmos en su estudio *Gibt es direkt messianische Psalmen?* (pp. 201-209). Contra Bonkamp, que parece reducirlos a meras tipologías, el autor defiende el carácter inmediatamente mesiánico de algunos, deteniéndose particularmente a demostrarlo por lo que respecta al Salmo 110.

André Robert, P. S. S., en *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la Formgeschichtschule* (pp. 211-225), expone y critica los principios de la Escuela, en especial por lo que se refiere a la comparación de los Salmos hebreos con los de Babilonia y

Egipto, a las relaciones entre el Salterio y la primitiva liturgia de Israel y a la influencia del Profetismo de los siglos VIII y VII en la redacción y retoque de todos los Salmos.

Salvatore Garofalo, en una breve nota, *Il Salterio di Asaf in una traduzione umanistica inedita dall'ebraico* (pp. 227-241), amplía las noticias que previamente había dado sobre la versión del florentino Giannozzo Manetti (2) y publica el texto de los Salmos 73-83.

José M.ª Millás y Vallicrosa recoge en su trabajo *La tradición del salmo penitencial en la poesía hebraica postbíblica* (pp. 243-278) una verdadera antología de poetas hebreos de todos los tiempos en los que aparecen fundamentalmente contenidas las características de los Salmos penitenciales inspirados.

En su estudio *Un fragmento de la versión catalana de la «Postilla super Psalmos», de Nicolau de Lira* (pp. 279-286), el P. Cebriá Baraut, O. S. B., demuestra la difusión que en Cataluña tuvieron durante la Baja Edad Media los Comentarios exegéticos de Nicolás de Lira, y especialmente el Salterio; da noticia de diversos códices con versiones catalanas y reproduce del ms. 159 de Ripoll (ff. 83r.-86v.) el comentario en catalán a los 16 primeros versículos del Salmo 118.

* * *

Se publican, asimismo, varios estudios de investigación sobre la *exegesis patrística y medieval:*

Hay una brevísima nota del Emmo. Cardenal Giovanni Mercati titulada *Postille del Codice Q a Geremìa tratte dal Commento dello Pseudo-Crisostomo* (pp. 27-30).

El Dr. Pablo Termes Ros estudia *La formación de Eva en los Padres griegos hasta San Juan Crisóstomo inclusive* (pp. 31-48) para ver si hay sobre el particular tradición constante y dogmática. El trabajo forma parte de una serie y no llega a conclusiones concretas.

En un interesante y erudito estudio sobre *El colofó a Ester de la «Pandectes minutiore manu» de Cassiodor* (pp. 161-176), el Pa-

(2) *La Bibbia e il Concilio di Trento. Conferenze emmemorative* (Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1947) 54-65.

dre Anscari Mundo, O. S. B., sostiene que el colofón al libro de Ester conservado en la Biblia de Rodes (Ros) y la de Saint Germain (G.) debe pertenecer a Casiodoro y puede considerarse como uno de los poquísimos restos de la *Pandectes minutiore manu scripta,* que debió correr por la Septimania y la Marca Hispánica, hacia fines del siglo VIII.

El P. Ildefonso M.ª Gómez, O. S. B., presenta el estado de la investigación acerca de *El perdido Comentario de Ticonio al Apocalipsis* (pp. 387-411). Después de una amplia introducción sobre la personalidad ideológico-literaria de Ticonio, el autor estudia la estructura externa y el carácter interno de su Comentario al Apocalipsis a la luz de las noticias que sobre él nos dan los antiguos que lo utilizan: Primasio, Casiodoro, Cesáreo, Beda, Beato de Liébana, etc., para concluir con un juicio de valor sobre cada uno de estos autores en orden a la reconstrucción del perdido Comentario.

Finalmente, el P. Alejandro Olivar, O. S. B., en *Els principis exegètics de Sant Pere Crisòleg* (pp. 413-437) hace un estudio detallado del método exegético que se descubre en los sermones del santo Obispo de Ravena. Aunque por su oficio de predicador recurra frecuentemente a la alegoría y pudiera ser considerado discípulo de los alejandrinos, el estudio minucioso que hace siempre de la letra da a sus comentarios un tono de armonía y equilibrio admirables.

* * *

Otra serie de trabajos se refiere a la *investigación del género literario* de algunos libros o pasajes de la Biblia:

El artículo del P. Giu M.ª Camps, O. S. B., *Midrás sobre la història de les plagues* (pp. 97-113), hace un estudio de las características de este género literario en su triple período profético, didáctico y rabínico, aplicándolo a los diversos Midrasim de la historia de las plagas (Sabiduría, Josefo, Rabinos), para concluir la posibilidad y aun la probabilidad de encontrar vestigios de este género en la actual redacción del Exodo sobre este punto.

Un estudio interesante sobre la aplicación práctica de la teoría de los géneros literarios es el que bajo el título de *El género literari del II Llibre dels Macabeus* (pp. 303-321) presenta el P. Paulino Bellet, O. S. B. El análisis de los fragmentos que se conservan de los historiadores judíos extrabíblicos de época helenística (Demetrio,

Eupolemo, Artapan, Aristeas y Cleodem) le lleva a clasificarlos entre los historiadores retóricos o patéticos que empleaban la hipérbole en los hechos y tendían a introducir intervenciones maravillosas de lo sobrenatural y a exagerar los números, como recursos para mejor inculcar un tema y agradar a los lectores. Jasón habría empleado este género literario, y el autor inspirado, al compendiarlo, habría dejado la obra en el mismo género literario en que la redactó Jasón.

Sobre el género literario de San Lucas versa el trabajo del P. Jaques Dupont, O. S. B., *Les pèlerins d'Emmaus* (*Luc.* 24, 13-35) (pp. 349-374). Siguiendo la línea del Profesor de Estrasburgo, José Schmidt, en un trabajo reciente, el autor intenta demostrar que el episodio de la aparición a los discípulos de Emaús es una composición estrictamente lucana que, para dar viveza a la escueta noticia de Marcos (16, 12) y para más recalcar el kerygma pascual, pone en boca de Cristo resucitado y de los discípulos el tema predilecto de la predicación apostólica sobre este punto. La preocupación del Evangelista habría sido más teológica que histórica.

* * *

Completan el volumen cuatro estudios de *carácter exegético:*

El P. Juan Schildenberger, O. S. B., en su erudito y sugestivo trabajo *Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jakob* (*Gén.* 32, 23-33) (pp. 69-96), estudia todo el complejo de problemas filológicos, literarios e históricos del pasaje en cuestión, extendiéndose en observaciones atinadas sobre el carácter peculiar de los historiadores bíblicos.

Mathias Delcor hace una exegesis minuciosa del cántico de Habacuc *La geste de Jahvé au temps de l'exode et l'esperance du Psalmiste en Habacuc III* (pp. 287-302), considerándolo como un recuerdo de la intervención de Dios en el Exodo, que el autor invoca para fundar su esperanza y la de su pueblo en una nueva liberación.

J. Vandervorst, en su breve *Note su Matthieu II,* 22-23 (pp. 329-331), trata de conciliar las narraciones de Lucas y Mateo sobre la estancia de María y José en Nazaret antes del nacimiento de Jesús.

Por último, el P. Alberto Colunga, O. P., en un trabajo de teología bíblica titulado *A nadie llaméis padre sobre la tierra, por-*

que uno solo es vuestro Padre: el que está en los cielos (Mt. 23, 9) (pp. 333-347), estudia el concepto de paternidad divina a lo largo de toda la Sagrada Escritura, desde la paternidad colectiva de Dios sobre Israel en el Antiguo Testamento hasta la filiación adoptiva individual en el Nuevo.

* * *

Tal es, presentado en breve resumen, y prescindiendo de observaciones críticas sobre cada trabajo que alargarían excesivamente la dimensión de esta nota, el contenido del volumen que los estudiosos bíblicos, admiradores y alumnos, dedican al P. Buenaventura Ubach como merecido homenaje con ocasión de sus Bodas de Oro Sacerdotales.

S. Muñoz Iglesias

NOTICIARIO

El milenario salernitano de San Mateo y la XIII Semana Bíblica Italiana

20-24 de septiembre de 1954

Del lunes 20 de septiembre al viernes 24 se reunió la XIII Semana Bíblica Italiana. Este año la sede de las sesiones fué doble. Los tres primeros días se tuvo en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, sitio tradicional de estas reuniones. Los dos últimos en la ciudad de Salerno, por coincidir este año con el milenario de la traslación de los restos del apóstol y evangelista San Mateo a esta ciudad.

I

Algo de historia.

Empiezan las Semanas Bíblicas Italianas en 1930. Nacieron en el Instituto Bíblico Pontificio, del cual era entonces rector el padre Agustín Bea. El encargado de organizarlas fué el padre Alberto Vaccari. Ambos pueden considerarse verdaderos fundadores de las Semanas. Al principio se tenían todos los años, por deseo expreso del Papa Pío XI. Mas pronto se determinó que se reuniesen cada dos años. Tuvieron que interrumpirse el 39 a causa de la guerra, y no se reanudaron hasta el 45. Su constitución y finalidad son casi idénticas a las de la AFEBE española. Su fin principal es unir a los profesores de Sagrada Escritura, procurando un entente entre iguales, promover los estudios y publicaciones bíblicas y co-

ordinar actividades. En 1948 nació de ellas la ABI (Associazione Biblica Italiana), a la cual pasó desde entonces la organización y programación de dichas Semanas, y el pasado año 1953, gracias principalmente a la constante diligencia de FRANCISCO SPADAFORA, secretario, empezó a publicarse la *Rivista biblica*, destinada a recoger y a publicar las actividades bíblicas como órgano de la ABI.

Semana Bíblica de 1954.—Con un programa denso de temas sobre San Mateo, como las circunstancias lo exigían, se ha reunido regularmente este año la Semana Bíblica Italiana. Ofrecemos a continuación un resumen de los trabajos científicos que en ella se han tenido, prescindiendo de las sesiones de trámite y de las cuestiones relacionadas con la marcha interna de la organización y sus derivaciones.

II

SESIONES DE ROMA.

Lunes, 20 de septiembre.—Bajo la presidencia del eminentísimo cardenal JOSÉ PIZZARDO, prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios y Universidades, y con un concurso de especialistas que llenaba materialmente el aula máxima del nuevo edificio del Instituto Bíblico, se dió comienzo a las reuniones en sesión matinal.

El padre ERNESTO VOGT, rector del PIB, dirigió las palabras inaugurales a los asistentes. Después de dar la bienvenida a cuantos de las más diversas y remotas regiones de Italia habían acudido a Roma para participar en esta manifestación de cultura, señaló como novedad la aparición de la *Rivista biblica* y expuso la necesidad que se sentía de un mayor número de colaboradores. Dijo haber recibido carta del hasta entonces presidente de la ABI, monseñor SALVADOR GAROFALO, quien, debido a las numerosas ocupaciones que tenía, se veía obligado a declinar el cargo. Se debería proceder, pues, a la elección de nuevo presidente. Subrayó las características de la semana de estudios que empezaba, emprendida con la colaboración del señor arzobispo de Salerno, quien ofrecía gratuitamente transporte y alojamiento a los semanistas que acudiesen allí para las últimas sesiones y la conclusión de la semana. Expresó cómo el pensamiento de todos iba hacia el Santo Padre Pío XII,

maestro y depositario de la verdad, cuyo representante era el eminentísimo purpurado que presidía aquella inauguración, ya que siempre las semanas Bíblicas Italianas habían estado animadas del espíritu de adhesión en doctrina y afectos a la Santa Sede. Concluyó proponiendo el envío de un telegrama de acatamiento al Santo Padre, cuyo texto leyó ante el respetuoso silencio de los asistentes, puestos en pie.

El padre ALBERTO VACCARI tuvo la primera ponencia y habló del problema exegético, tan estudiado últimamente, que suscitan dos frases en San Mateo sobre el matrimonio y divorcio, en el sermón del monte (Mt. 5,32), y en la cuestión del matrimonio y virginidad (Mt. 19,9) *(Matrimonio e divorzio in San Matteo)*. Citó ante todo el artículo reciente de BRUCE VAWTER, C. M. *(The divorce clauses in Mt. 5,32 and 19,9*. «The Catholic Biblical Quarterly» 16 [1954], 155-167) como trabajo que resume bien la cuestión. «Aunque en algunos puntos confuso—dijo—, ofrece las ventajas de ser conciso y puesto al día.» Entrando ya en materia, se detuvo al principio en presentar las traducciones que los autores italianos han dado de las palabras ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι (Mt. 5,32), y de otro pasaje en que se expresa parecida idea con la misma salvedad μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt. 19,9). Señaló entre los traductores dos posiciones extremas y una de centro. En la extrema de izquierda colocó a MARTINI, quien, siguiendo la Vulgata, traduce las dos ideas claves del pasaje por «esposa» y «adulterio»: «Quien despidiere a su *esposa* (moglie), excepto en el caso de *adulterio*, hace que adultere.» En posición central están los que traducen de las dos palabras en cuestión la primera también por «esposa», la segunda por otra de significado más vago o general, como *infidelidad, deshonestidad, fornicación*. Incluye en este grupo a SALES, MINOCCHI, PIERAZZOLI, GENOVESI, BORLA-TESTORE, RE, la traducción de la Sociedad de San Jerónimo y a algún otro. En el extremo opuesto están los que, como TOMMASEO y LISI, traducen la primera palabra por el término más genérico de *mujer* (donna), y no por esposa, y el otro elemento por una palabra más vaga, como *fornicación*. Leyó luego el padre VACCARI su traducción, que es: «En cambio, yo os digo que cualquiera que licencia a su propia mujer, excepto en el caso de concubinato, la expone al adulterio, y quien se casa con una repudiada, comete adulterio» («... chiunche licenzia la propria donna, eccetto nel caso di concubinato...» *La Sacra Bibbia*. Salani, 1952. T. VIII,

páginas 41-42). Notó la diferencia que media entre *repudiar* y *licenciar* o *despedir*. El uso del primer verbo ya supone un matrimonio legítimo, que está en cuestión en el pasaje. Pasó luego a exponer, en pleno estudio del problema, tres categorías de interpretaciones, diferenciadas según el sentido que dan a la palabra πορνεία: 1.ª Los que traducen *porneia* por adulterio, y a su vez las partículas παρεκτὸς y μὴ ἐπὶ con sentido de excepción verdadera a la ley general o como exclusivas. El sentido de las frases discutidas sería entonces: «Nadie puede despedir a su mujer, excepto en el caso que haya ella cometido adulterio, porque si la despide, la pone en condición de que adultere.» Tal es el sentido que dió al pasaje San Jerónimo, y por esta causa esta interpretación se difundió ampliamente. Hay, por otra parte, un hecho constatado, y es que la Iglesia siempre y de modo absoluto ha mantenido la indisolubilidad del verdadero matrimonio, aun en caso de adulterio. Y el mismo San Jerónimo entiende la excepción de la frase consignada por San Mateo no por verdadera rotura del vínculo (cf. 1 Cor. 7,10 s.), sino por *separación* de los esposos. Coincide su doctrina con la tradicional, formulada tan atinadamente por el canon 1129 del Derecho canónico: «Propter coniugis adulterium, alter coniux, manente vínculo, ius habet solvendi... vitae communionem» (*Codex Iuris Canonici*. Año 1917. C. 1129, § 1.º). En este caso, lo que tal excepción exegética pondría sería un restringir la ley judía, que por cualquier fútil razón permitía al hombre despedir a su mujer, y daría de consiguiente igual derecho a los cónyuges. Este mismo sería el sentido en la discusión de Jesús con los fariseos sobre el vínculo matrimonial (cf. M. 10,2-12). Sin embargo, tal interpretación, entre otros inconvenientes, ofrece este capital, que abre una puerta a la disolución del vínculo. Puede, pues, decirse que esta sentencia es objetivamente buena, exegéticamente falsa. 2.ª Los que interpretan las dos partículas παρεκτὸς y μὴ ἐπὶ con significación *inclusiva*. Entonces el sentido sería: «Nadie puede despedir a su mujer, *ni incluso* en el caso de adulterio, pues si la despide, la expone al adulterio.» Tal sentencia, que objetivamente es verdadera, ya que defiende en todos los casos la persistencia del vínculo, carece de sólidos fundamentos exegéticos. Su refutación se halla desarrollada en el artículo de BRUCE VAWTER, citado al principio, y se reduce a estos puntos. A partir de OTT, VOGT, STAAB y BRUNEK, ha ido cobrando solidez esta sentencia entre varios comentaristas. Hay que admitir que en determinados contextos el significado de algunas

partículas oscila entre dos sentidos. Así, en la multiplicación de los panes (Mt. 15,21; 15,38), la expresión «eran cinco mil hombres, *sin* mujeres y niños», puede entenderse en sentido *exclusivo*, y entonces se tendría «eran cinco mil hombres, *sin contar* a mujeres y niños», o bien en sentido *inclusivo:* «eran cinco mil hombres, *a más* de mujeres y niños». Pero tal sentido inclusivo depende del contexto, y en el divorcio no es posible. Por otra parte, los seguidores de esta interpretación suponen como fundamento inconcuso una afirmación falsa. Que se trata en el presente caso de verdadero matrimonio, lo cual no es cierto ni lo podrán demostrar. Las partículas del inciso tienen ciertamente valor exclusivo. La tercera razón que dan los partidarios de esta sentencia es que la locución λόγου πορνείας se ha de traducir por adulterio. Para ello comparan esta expresión con otra parecida del Deuteronomio (Deu. 24-1), donde se permitía al hombre despedir a su mujer si hallaba en ella *'erwat dabar*. Pero no puede explicarse una cosa oscura por otra más oscura. Además de que entre ambas frases no hay equivalencia, sino sólo extrínseca. Porque, sin contar que hay una inversión de palabras, pues la primera, *'erwat*, está en estado constructo y no ocupa el mismo lugar gramatical que πορνείας ; el elemento *dabar* del Deutoronomio tanto puede significar *palabra* como *cosa*, mientras λόγου de San Mateo no es lo uno ni lo otro, sino que tiene el significado de *contar, entrar en cuenta*, y así la frase παρεκτὸς λόγου πορνείας equivale a «no cuenta aquí la *porneia*». La frase del Deuteronomio ha de traducirse, en cambio, por «la torpeza de cualquier cosa». Finalmente, presentan los partidarios de esta sentencia a Jesús como si quisiera decidir la cuestión entre las dos escuelas rabínicas opuestas de Hillel, que interpretaba largamente la ley y por fútiles motivos permitía el divorcio, y la de Shammai, que sólo lo permitía en caso de adulterio. Jesús habría aprobado esta última. Nada más inexacto. Nada tenía que ver con los rabinos quien con plena autoridad integraba la ley de Moisés con superación perfecta. «Se dijo... Yo en cambio os digo» (Mt. 5,31 s). Toda vez que Jesús ha dicho que se contrapone a lo antiguo, ¿por qué debe decir que sigue todo como lo antiguo? 3.ª Queda la tercera sentencia, que interpreta *porneia* por *unión ilegítima*. El padre José Bonsirven fué quien la propuso y la propagó, y tal interpretación, por lo simple, clara, radical y sin excepción, y por estar plenamente conforme con las leyes hermenéuticas, es la única aceptable. La traducción del discutido pasaje de San Mateo según esto

es : «Habéis oído... Yo en cambio os digo que cualquiera que licenciare a su mujer, excepto en el caso de matrimonio falso, la expone al adulterio, y él, si se casa con otra, adultera.» Corresponde, pues, la voz *porneia* al *zenuth* hebreo. Un punto de partida, además, lo da el Levítico (Lev. 18,7-18), al tratar de los matrimonios nulos por haber sido contraídos con impedimento dirimente. Donde el vínculo es nulo, no puede haber divorcio, pero sí tiene que haber separación. Si las palabras exclusivas de Jesús se refiriesen solamente a los impedimentos mosaicos quedaría incompleta su enseñanza. Han de extenderse también—afirmó el padre VACCARI—al caso de toda unión ilegítima, de suerte que *porneia* incluya tanto la unión hecha sin intención de matrimonio como el hecho de querer verdadero matrimonio, pero en que éste resulta nulo por impedimentos dirimentes. Las razones capitales de esta sentencia pueden resumirse a dos : A) Primera, la que parte del sentido exacto de las palabras, fundamento de sana exégesis. La lengua latina, madre del Derecho, tiene matices que diferencian claramente todos los casos legales. Distingue *maritus* y *uxor* de *vir* y *mulier*, según se indique a personas casadas o no. Ni el griego, ni el arameo, ni el hebreo poseen términos que distingan a *hombre* de *marido* y a *mujer* de *casada*. Tanto *'yš* como *'iššah* pueden significar los dos estados jurídicos. Recuérdese no más el pasaje de la samaritana, a la cual dice Jesús : «Llama a tu hombre... —No tengo hombre... —Cinco hombres tuviste y el que tienes no es tu hombre» (Io. 4,16-18). Luego, al hablar Jesús en arameo, cuando mencionó a la mujer, tanto pudo significar casada como no casada, y se imponía la salvedad. B) En segundo lugar, se ha de tener presente el carácter del texto y el sentido del contexto. Da Jesús en el sermón del monte el código de su ley. El, como Señor, tiene el arte supremo de codificar y usa términos legales. Se ha de buscar y expresar una fórmula que no ofrezca subterfugios, y se logra plenamente con la expresión : «Ningún hombre despedirá a su mujer, so pena de exponerla a adulterio, y de adulterar él, si recibe a otra. Queda exceptuado el caso en que se trate de una unión libre o de un matrimonio nulo, pues entonces tiene que despedirla.»

En la sesión de la tarde, los representantes de España y Francia, miembros de entidades parecidas a la ABI, expusieron el movimiento bíblico actual de sus respectivas naciones.

En representación de España habló el reverendo ANDRÉS HERRANZ, director de «Cultura Bíblica». Expuso en italiano las acti-

vidades bíblicas más importantes. *Las revistas*—dijo—que ahora existen son ESTUDIOS BÍBLICOS y «Cultura Bíblica». Esta última es bimestral. Tiene gran potencia, pues se tiran para cada número 6.000 ejemplares. Con todo, queda un vacío, que intenta de algún modo suplir el boletín «Correspondencia abierta», tirado aparte. Hay un proyecto, que en breve se realizará, de sacar otra revista para el pueblo, de suerte que las dos anteriores queden para la investigación y la alta cultura, respectivamente. Pasó luego a dar cuenta de *las ediciones de los Evangelios,* que se publican desde 1940. Desde que se pudo lograr que el Instituto Nacional concediese el papel a 7,50 pesetas el quilo (de lo contrario habría costado 23 ó 25 pesetas), se ha podido difundir ampliamente el Evangelio. Se sacaron 60.000 ejemplares. Siguió la segunda edición, con los Hechos, y después la tercera, aparecida en junio del 53, que se agotó inmediatamente. El origen de la traducción es sencillo. No fué oportuno editar las versiones existentes de NÁCAR-COLUNGA o BOVER-CANTERA, pues, además de intervenir los derechos de autor, hubiera sido una versión de compromiso. Se publicó una versión propia. Tradujeron los Evangelios tres licenciados y revisaron la traducción otros dos. Después de un ulterior trabajo atentísimo de revisión personal, salió la traducción que se difunde, que ha resultado la mejor. La clave del éxito se puede cifrar en esta frase: «Es buena, bonita y barata». Su precio es irrisorio, a 9 pesetas, unas 120 liras; y los Evangelios a 6 pesetas, unas 70 liras. Se ha tenido este verano una reunión en Béjar, pueblo de unos 120.000 habitantes, en la cual se ha tratado de editar toda la Biblia. Intervendrán unos treinta traductores, la mayoría licenciados. Cada uno tendrá a su cargo poca cosa, y revisarán su trabajo dos más. Será una versión hecha a conciencia. Esta y la del Nuevo Testamento serán las versiones más bien hechas de España. [Da una información parecida, aunque algo más retrasada, J. DÍAZ Y DÍAZ: *Mouvement biblique en Espagne*. Première rencontre biblique, tenue le 9-11 septembre a Paris, Maison des Missions Étrangères. I (1954), 95-98. Centre de la liaison et de documentation blibliques. 60, rue du Port. Lille (Nord)]. Después de insinuar que los asistentes ya conocían las *Semanas Bíblicas* españolas, el señor HERRANZ hizo una breve alusión al estado actual de la *poliglota*. El primer plan era hacer una gran poliglota, regia, como la de Cisneros. Después hemos visto —dijo—que no podríamos realizarlo nunca. Algunos colaboradores tienen ya el trabajo acabado, como el doctor AYUSO, que puede ser-

vir de modelo. Imprimiremos las secciones aparte, y luego quizá podamos hacer como pensábamos primero.

Tal fué la comunicación del señor HERRANZ, que hemos querido exponer un tanto detenidamente por afectar más directamente a nuestras cosas.

Como representante de Francia habló el reverendo HENRI RENARD. Ofreció una síntesis completa de las más diversas actividades bíblicas de la Francia de hoy. Desde la aparición de la *Divino afflante*—dijo—se percibe un verdadero movimiento carismático en todas partes. Va en cabeza la jerarquía, y como representante de ella el eminentísimo cardenal AQUILES LIÉNARD. Ocupa el primer lugar de este movimiento la difusión del texto de la Biblia. Las distintas publicaciones van teniendo tanto éxito que se ha superado el millón de ejemplares difudidos, y se preparan nuevas ediciones y traducciones. Entre los proyectos próximos a realizarse tiene especial significación el texto dedicado a universitarios, del cual se encargará la fundación Boudé. Sin embargo, tan halagüeñas realidades no pueden hacer frente a los millones de ejemplares que llevan distribuídos los protestantes. Expuso la serie de comentarios y el crecido número de revistas sobre temas bíblicos que se publican. Habló del apostolado bíblico, desarrollado en forma dirigida a las diversas clases de la sociedad, a la liturgia y a la vida parroquial; de las exposiciones bíblicas y viajes a Palestina, de la actuación a través de la radio y de la televisión, de la nueva versión musical de los salmos, ampliamente propagada en discos y cintas sonoras, que han adoptado los mismos protestantes, y de los numerosos Congresos Bíblicos. Se tiende actualmente a determinar el texto único de la versión francesa de la Biblia, para utilidad del apostolado y de la cura pastoral.

Finalmente, el padre GENOVESI, O. P., habló de su obra de difusión del Evangelio en Italia, iniciada en 1922.

El martes, día 21, se leyeron dos comunicaciones por la mañana y una por tarde, según este orden:

Monseñor HUGO LATTANZI trató de las más recientes exégesis que se han hecho del pasaje en que Cristo promete el primado de la Iglesia a Pedro, que confesó su divinidad *(Mt. 16,13-20 e l'esegesi più recente).* Se ciñó casi exclusivamente a la obra de OSCAR CULLMANN «Petrus» [CULLMANN, O. *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer;* Zürich, 1952], y analizó con fino sentido su valor probativo. Fué siguiendo con todo cuidado el trabajo de interpretación y la construcción doctrinal de CULLMANN. Dijo que, a pesar del acercamiento que

representa la obra hacia la doctrina católica y del aparente cariz de sinceridad que tiene, los medios en ella empleados en la interpretación de la Escritura son inaceptables. El autor separa irreconciliablemente las tres metáforas del fundamento, las llaves y el poder de ligar y desligar (Mt. 16,18-19), lo cual le lleva a conclusiones falsas. Además, el principio fundamental del libro de CULLMANN, que es la ecuación *apostolado igual a primado,* queda sin demostrar. Al inculcar constantemente el autor que el primado fué algo exclusivo de Pedro, como don de apóstol, pasa siempre por alto la colación hecha por Cristo (Mt. 28,16-20), donde explícitamente declara que «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo». Este texto supone que los apóstoles tuvieron sucesores a quienes ceder normalmente sus poderes indefinidamente. Luego el buscar una sucesión legítima de Pedro en los tiempos no es una «pura fuga a la historia», sino en cuanto exigida por la misma Escritura. Más aún, CULLMANN escamotea la interpretación de este último texto, y sólo afirma que, al decir esto Jesús en un plano escatológico, «se refirió a un tiempo corto y limitado», y más adelante asevera que la afirmación de Jesús resultó falsa. Tal enfoque de la cuestión nos lleva a una posición clave de profundas trascendencias. Se pone en juego en la obra de CULLMANN la divinidad misma de Jesucristo, lo cual desplaza el problema del campo de la Eclesiología al de la Verdadera Religión revelada.

Las atinadas observaciones de monseñor LATTANZI pueden considerarse como la mejor crítica hecha bajo el punto de vista de la teología fundamental al libro más criticado de nuestros días.

El padre JUAN CANFORA presentó un detenido estudio de la institución de los publicanos en el antiguo imperio romano *(I pubblicani.* 1. Las *societates publicanorum,* formadas de elementos provenientes preferentemente del orden ecuestre, empezaron a tener auge a partir del 212 antes de Cristo. Llegaron a ser el nervio de la organización financiera del Estado. Durante el tiempo imperial pierden importancia, y desaparecen bajo el mandato de Justiniano. 2. Las compañías de publicanos tenían el arriendo exclusivo o monopolio de los impuestos estatales. Tales impuestos eran de muy diversas clases. La *scriptura,* sobre el ganado que pacía en campos públicos. La *decuma,* sobre los productos recogidos. La *vicesima libertatis,* sobre cualquier exención. El importe de esta recaudación se destinaba al fondo de reserva. La *vicesima hereditatis,* que recaía sobre los legados testamentarios o transmisiones por sucesión y

alcanzaba el cinco por ciento. El *portorium,* sobre el transporte de mercancías, casi como ahora se tiene en Italia la aduana (*dogana*) entre naciones, los impuestos de consumo *(dazio)* entre provincias o ciudades y el pago de impuestos por pasos especiales *(pedaggio),* como en las autopistas. 3. La organización de las sociedades de publicanos y su relación con el Estado era compleja. Había diferentes categorías: los *mancipes,* los *praedes* y los *socii,* que eran como capitalistas. En Roma vivía el jefe supremo, que llevaba el título de *magister,* mientras cada subjefe de las distintas provincias era apellidado *promagister.* A la vez existían diferentes categorías de publicanos, según la clase de impuestos que exigían. Pueden citarse los *decumani,* encargados de recoger las décimas; los *scripturarii,* los *conductores portoriorum,* los *vicesumarii* o recaudadores del pago sobre las herencias. De entre ellos, los *decumani* eran los socios principales. A menudo en una provincia una sola compañía era la única arrendataria. Págabase de antemano al Estado una cantidad prefijada, y así las compañías obtenían licencia de recaudar tributos. En una ocasión César Augusto recibió de una compañía arrendataria una cantidad muy superior a la determinada. Sólo eximió a sus miembros de los procesos judiciales bajo promesa de que en adelante serían justos. El arriendo duraba un lustro. 4. Nada de extraño tiene que se tuvieran que dar leyes en pro o en contra de los publicanos. Dada la influencia de que gozaban éstos, siempre se les daba la razón, de donde les nacía la odiosidad del pueblo. De entre los empleados que se dedicaban a la recaudación de impuestos *(qui operam debant publicanis,* o simplemente *publicani),* Jesús quiso escoger a un apóstol, que sería además su evangelista, a Mateo, sin duda el *portitor* del *portorium* de Cafarnaum, probablemente el que tenía en subarriendo la exclusiva de la ciudad o la región.

El interesante trabajo del padre CANFORA ofreció un punto hasta ahora poco estudiado, que puede dar mucha luz sobre la organización del derecho antiguo, e indirectamente sobre el mundo y algunos pasajes del Evangelio.

En la sesión de la tarde del mismo día 21 el padre AGUSTÍN BEA trató del evolucionismo antropológico a la luz de las últimas aportaciones de la ciencia *(Aggiornamento sull evoluzionismo antropologico).* Presidieron en el aula magna, repleta de asistentes, los eminentísimos cardenales PIAZZA y OTTAVIANI. Dada la excepcional importancia y actualidad del tema, y teniendo en cuenta que los

subsidios para el justo aprecio de este problema no abundan o son ya un tanto anticuados (Cf. BEA, A.: *Il problema antropologico in Gen. 1-2 Il transformismo.—Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica «Divino afflante Spiritu». — Conferenze tenute durante le Settimane Bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico.* Parte II, agotada), ofrecemos un amplio resumen de la conferencia del padre BEA, abrigando la esperanza de que pronto pueda ser íntegramente publicada por su autor.

La conferencia, además de la introducción, tuvo tres partes.

INTRODUCCIÓN.

El año 1948 el mismo padre AGUSTÍN BEA había tenido una conferencia sobre el transformismo en las mismas Semanas Bíblicas Italianas, reunidas en el Pontificio Instituto Bíblico. Fué publicada, junto con otra conferencia del año 1947, que trataba del problema antropológico en los dos primeros capítulos del Génesis, el año 1950, al salir la encíclica «Humani generis». El folleto está agotado. Se requiere, con todo, un trabajo de puesta al día, pues los cambios que se han producido durante estos últimos seis años son importantes, tanto en el campo teológico como en el científico. La situación en el campo *teológico* cobra nuevos matices con la aparición de la encíclica «Humani generis», que permite la discusión seria y moderada acerca del transformismo, mientras se esté pronto para someter cualquier conclusión al juicio de la Iglesia. Porque en las fuentes de la Revelación hay datos que afectan plenamente este punto. En cambio, sobre el poligenismo la posición es distinta. Este no es conciliable con la doctrina revelada del pecado original; por tanto, se ha de rechazar. Que la Iglesia no descuida estas normas dadas en la encíclica lo prueba la puesta en el índice de libros prohibidos del opúsculo «L'Encyclique *Humani generis* et les problèmes scientifiques», del profesor CAMILO MULLER, de la Universidad Católica de Lovaina (Cf. L'Osservatore romano, 6-1-54). Otro documento reciente dice relación con el tema enunciado. Es la alocución ponticia del 7 de septiembre de 1953 a los participantes al Congreso de Genética (AAS, 45 [1953], 597-607. Véanse principalmente las páginas 599 y s. y 604). La situación del transformismo en el

campo *científico* también ha cambiado. Nuevos descubrimientos esbozan un problema notablemente diferente de hace diez años. Son éstos los nuevos hallazgos de paleoantropos y antropoides, especialmente de los autralopitécidos, y las nuevas perspectivas que ofrece la genética y la biología. Se puede afirmar que hasta ahora nada definitivo se ha conseguido acerca del origen del hombre, y queda en pie el carácter hipotético del transformismo, nota repetidamente inculcada en los documentos pontificios.

PARTE I. CUESTIÓN FUNDAMENTAL DE PRINCIPIOS Y DE MÉTODO.

La evolución del cuerpo humano a partir de la materia orgánica preexistente no es más que una hipótesis, fundada sobre los *indicios* que se han reunido hasta ahora y sobre *raciocinios* que se apoyan sobre estos indicios. Ya CARLOS LINNEO se fundó en la sucesión de las formas, desde las más imperfectas y rudimentarias a las más perfectas, para su clasificación de los seres vivientes. Pero ésta es, ante todo, una clasificación *lógica,* que poco dice del nexo real biológico que pueda existir. La *teoría de la evolución* da un paso más y afirma que hay en este sistema artificial un verdadero nexo biológico de descendencia. Tal suposición, que no es la única posible, ha de presentar pruebas para que pueda ser aceptada. Estas pruebas tendrán que reducirse en último término a dos: que la variedad específica sólo se explica por la *descendencia* y no puede explicarse de otra manera, o en otros términos, que la evolución es la *vía única* de explicar las cosas, o bien que el paso del viviente menos perfecto al más perfecto se demuestra de hecho en la naturaleza o experimentalmente.

Evolución, vía única.—Para explicar la sucesión bien ordenada y ascendente de las formas, influye radicalmente el punto de partida. Si se admite que existe materia sola o se niega todo ser sobrematerial, no queda otra posibilidad sino admitir una casualidad ciega que produzca efectos siempre más perfectos. Tal fué el principio que predominó en el mundo científico durante los siglos XVIII y XIX, y que alcanzó su forma más extrema con ERNESTO HAECKEL. Hoy, en cambio, no pocos científicos, al menos occidentales, admiten plenamente una *tendencia finalista* en el desarrollo de las for-

mas. Los últimos descubrimientos, particularmente los que afectan al conocimiento de las estructuras vivientes, han llegado a presentar casos y a demostrar leyes en los fenómenos vitales, donde la simple casualidad queda excluída, incluso por el mismo cálculo probabilístico. El científico que *cree en Dios* no tiene ninguna dificultad en explicar esta tendencia finalística. Nadie negará que Dios puede realizar su plan por creaciones sucesivas. Esta explicación llega a ser *la única* cuando la evolucionista no puede dar una solución racional y choca con los hechos ; por ejemplo, el de la evolución total de una única especie de organismos. Para un científico creyente la evolución total o parcial es una de las explicaciones posibles, pero no la única, pues resta todavía la explicación de las creaciones sucesivas. Si escoge la evolución, escoge una explicación posible, pero tiene que probar que en realidad se ha dado.

Vía de experiencia.—La vía de experiencia puede seguir dos direcciones : o la de la observación directa en la naturaleza o la de la experimentación en el laboratorio. Las experiencias logradas en los laboratorios se reducen hoy a la obtención de mutaciones o a variaciones de leve entidad que, a lo sumo, prueban la microevolución. La macroevolución o formación de un organismo nuevo, la obtención de una nueva forma de estructura, no se ha observado todavía experimentalmente. ¿Y en el pasado se dió la macroevolución ? Las numerosas formas intermedias de la paleontología muestran afinidades morfológicas que en rigor no demuestran el paso genético de una forma a otra, y sólo de él dan indicios, no pruebas. Estamos, pues, en el terreno de la hipótesis. A algunos científicos los numerosos datos convergentes les autorizarán a hablar de *certeza,* pero en tal caso la certeza no será estrictamente científica, sino simplemente un grado de suma probabilidad. *In visu* no se ha observado todavía la macroevolución. De consiguiente, la mejor manera de expresarse sería decir que el transformismo es una hipótesis sumamente probable, o incluso la única hipótesis verdaderamente probable, pero no que es científicamente cierta. Hasta aquí del transformismo en general. Mas cuando se trata de la descendencia del cuerpo humano de una materia orgánica preexistente, la cuestión se hace más difícil, por tratarse de un ser que tiene un alma espiritual y esta alma forma con el cuerpo una unidad *sui generis.*

PARTE II. LOS NUEVOS DESCUBRIMIENTOS PALEONTOLÓGICOS Y LAS CONCLUSIORES QUE DE ELLOS SE DERIVAN.

La teoría evolucionista casi espontáneamente llega a una forma finalística, y de aquí lógicamente a una tesis teística. Al tratar del cuerpo humano es necesario asentar una premisa: ¿se da la evolución del alma? «La fe católica nos obliga a retener que las almas han sido creadas inmediatamente por Dios» (AAS, 42 [1950], 575). Tales son las palabras de la «Humani generis». Todavía hoy algunos, como ZIMMERMANN, autor de una novísima historia de la evolución, admiten que las facultades mentales nacieron por evolución con el cuerpo, y RENSCH (1954), con su filogénesis de lo psíquico, propugna un monismo panpsiquístico. Un poco de sana filosofía, aunque no existiera la enseñanza de la Iglesia, basta para confutar tales afirmaciones.

Los nuevos descubrimientos paleontológicos.—El principio general formulado antiguamente era: Cuanto más se retrocede en la historia de la humanidad, tanto más las formas del cuerpo humano se asemejan a las de los antropoides actuales. Y el esquema de derivación clásico presentaba la sucesión: antropoides - pitecantropo - neandertal - homo sapiens fósil - homo sapiens actual. Pero nuevos descubrimientos en los últimos decenios han conducido a un notable cambio de ideas. En sustancia, la mutación radical ha sido que tales descubrimientos han dado la prueba de que el homo sapiens fósil es mucho más antiguo de lo que se creía. Los fósiles pelestinenses, siendo más antiguos que los europeos, presentan con todo caracteres mixtos neandertalianos y actuales. Prescindiendo de los arqueoantropos (pitecantropo, sinantropo y Heidelberg), ofrecen caracteres de neoantropo desde el antiquísimo Kanam (?), sucesivamente de Swascombe, Fontéchevade, con los recientes Cromagnon y Grimaldi, y caracteres mixtos de neoantropo y paleoantropo, el Steinheim y los tipos de la tercera glaciación Riss, muy anteriores al tipo puro de paleoantropo neandertal. La línea clásica, que derivaba el tipo neoantropo directamente del paleaontropo y éste a su vez del arqueantropo, ha quedado actualmente superada, y no responde a la real sucesión de las formas humanas. Ahora los mismos evolucionistas admiten, o bien que los tres tipos proceden de un

punto común, o bien que de un solo tronco (el neoantropo) se han ido separando primero el arqueontropo y luego el paleoantropo.

Entre los nuevos hallazgos baste nombrar al *meghanthropus palaeoiavanicus,* de caracteres humanos y simiescos, y al *gigantopithecus Blacki,* de unos tres metros de altura. En realidad, se han hallado pocos restos, algunos dientes solamente, de los cuales no puede deducirse con seguridad la edad. No hay por ahora ningún fundamento de que tengan relación con la actual humanidad.

Hay que prestar especial atención a los *australopitécidos,* así apellidados por ser el lugar de los hallazgos el Transvaal y Bechuana (Africa del Sur). Los más importantes que se han encontrado desde 1924 hasta nuestros días son : el *australopithecus africanus* (1924), el *australopithecus Prometheus* (1948), cuyo nombre, en cuanto indica que ya poseía el fuego, por lo menos es prematuro ; el *plesianthropus transvaalensis,* el *paranthropus robustus,* el *paranthropus crassidens,* del cual se han hallado unos diez individuos, y el *telanthropus capensis.* Todos ellos ofrecen caracteres humanoides, capacidades craneanas bajas, y tienen que colocarse quizá en el pleistoceno inferior o medio. No se puede negar, morfológicamente serían el *missing ling;* pero no puede asegurarse que los primeros hombres presentasen necesariamente formas simiescas.

Situación actual.—La evolución materialística cada vez se hace más insostenible por estar contra el finalismo biológico y la naturaleza espiritual del alma. Luego, si evolución, ésta ha de ser teística. A la evolución teística no se le puede negar probabilidad. Los últimos descubrimiento de homínidos y australopitécidos han complicado notablemente la cuestión, especialmente en cuanto al árbol genealógico humano. La dificultad de la cronología absoluta y relativa de los fósiles hace más difícil el trazar su posible parentela. La directa : pitecantropo - neandertal - hombre actual, ya no se admite ; pero se sostiene, con razón (se trata siempre de hombres), una conexión indirecta entre los tres tipos. HEBERER, el gran representante del evolucionismo en Alemania, confiesa paladinamente que «la hipótesis clásica de los grados filogenéticos hoy se ha de abandonar». Hoy por hoy, no se puede trazar una línea definitiva. El material fragmentario, las lagunas que todavía existen lo impiden. Hasta ahora prevalecía la hipótesis de que el primer hombre habría sido de tipo más primitivo, de forma casi simiesca. Hoy, en cambio, prevalece el parecer de que el *homo sapiens* fué el primero, y los grupos pitecantropo y neandertal fueron desviaciones que llega-

ron a extinguirse. Queda, pues, hipotético el transformismo en el campo de la paleontología.

Pero hay otras ciencias con derecho de voto en esta cuestión. Primero la joven ciencia de la genética. La genética se ocupa de las leyes de la herencia y de la formación de nuevos tipos, y como tal de los procesos del pasaje de una forma a otra. Los genetistas no han observado hasta ahora la macroevolución. Es, pues, un *postulado* el afirmar que ha sucedido de un animal inferior al cuerpo humano. En este punto baste recordar las palabras pontificias del discurso dirigido a especialistas reunidos de todo el mundo, que tienen un valor excepcional, por resumir admirablemente las últimas conclusiones de la ciencia (AAS, 45 [1953], 599-600). El árbol genealógico común no es más que una imagen, una hipótesis, no un hecho probado. Considerarlo un hecho sería un juicio prematuro. Todavía no se sabe el significado real de evolución, descendencia, pasaje. Nunca un ser ha producido a otro ser de diferente naturaleza, ni artificialmente se ha logrado que un ser produzca a otro de distinta especie. La búsqueda del origen del hombre está en sus comienzos. Las ideas, pues, no pueden ser definitivas.

Otras ciencias que pueden decir algo sobre este problema son la biología y la zoología comparada. Las diferencias entre el hombre y los animales no miran una parte sola de su ser, sino al organismo entero. Ahora bien, estas diferencias son radicales. Ya desde el comienzo el animal nace independiente; el hombre, en cambio, depende totalmente de la madre más de un año. Y así sucesivamente en el crecimiento y otras manifestaciones. La concepción totalitaria de los biólogos modernos no puede explicarse con el recurso a una brusca mutación. El plan constructivo en su conjunto es diverso en el hombre y en los mismos antropoides. El hombre, biológicamente, forma un cuarto reino. La paleontología sólo puede dar aisladas contribuciones para la solución total del problema. Actualmente, el evolucionismo está atravesando un período crítico, en contraste con el entusiasmo desmesurado de fin de siglo. Hay que esperar un futuro más o menos próximo.

Parte III. La cuestión del monogenismo y del poligenismo.

Antes de la encíclica «Humani generis» no faltaban autores que retenían ser el poligenismo una cuestión teológicamente libre. La «Humani generis», mientras deja en libertad la discusión de la

teoría de la evolución, niega semejante nota al poligenismo. El poligenismo no se puede abrazar.

1. *Poligenismo y ciencia.*—El problema puede resumirse así: ¿El pitecantropo, el neandertal y el *homo sapiens* vienen de una única cepa o de tres diversas? Algunos, como KLAATSCH, G. SERGI y otros, afirman que el hombre de Aurignac viene del orangután, el de Neandertal del gorila, los mogoles del gibón. Otros, como HEBERER, dicen que la cuestión es actualmente insoluble. La gran mayoría, sin embargo, de los naturalistas de hoy defiende el monogenismo. El poligenismo presenta como argumento, no decisivo, el de las *razas actuales*. Las divergencias actuales entre las razas vivientes son realmente notables, pero todas quedan dentro del límite de la especie. No son divergencias cualitativas, sino cuantitativas. Así, las medidas medias son casi iguales, se da interfecundidad y la vida psíquica es fundamentalmente la misma. Mayor dificultad ofrecen las *razas fósiles*. Porque de hecho poseemos pocos elementos morfológicos y pocos individuos. Con todo, incluso bajo el solo aspecto morfológico, entre el sinatropo y el neandertal existe el africantropo y el *homo soloensis;* y entre el neandertal y el *homo sapiens* se intercalan el de Steinheim y los fósiles del Carmelo, y todo el conjunto nos lleva a diferencias cuantitativas. Las pruebas de cultura del hombre fósil muestran que su psiquismo no difería sustancialmente del nuestro. Forma grupo aparte el pitecantropo, sobre el cual, por los poquísimos datos que de él poseemos, no están acordes los autores, incluso los evolucionistas. No puede pretenderse por él solo una clasificación del monogenismo.

Ologénesis y origen de las razas.—Supuesto el monogenismo específico, queda la cuestión de si el *phyllum* humano tuvo origen al principio de una o más parejas, y si de varias, todavía si salió de uno o de distintos sitios, y si contemporáneamente o de modo separado en el tiempo. D. ROSA supuso, conforme a su idea de la *ologénesis,* que debe su origen la humanidad actual a muchos individuos y a distintas partes del mundo. Mas su explicación está contra los hechos, pues la formación de las diferencias puede explicarse perfectamente sin recurrir a la teoría ologenética. Además, se sabe que las especies vivientes tienen una única cuna, de donde provienen. No se ve por qué el hombre tenga que ser una excepción a esta ley de hecho.

Origen de un solo par.—Supuesto el monogenismo, puede preguntarse si el hombre nació en su cuna única de un solo par o de

varios. La ciencia no tiene medio para resolver este problema, porque de hecho los factores de mutación hipotética pudieran muy bien actuar sólo en dos organismos. Si la revelación afirma que el origen del hombre es de un solo par, la ciencia, incluso supuesto el origen del cuerpo humano por evolución, no puede ofrecer una negación, fundada sobre hechos o sobre leyes.

2. *Poligenismo y filosofía.*—La filosofía tiene que decir en esta cuestión. Suponiendo que el cuerpo del primer hombre se deba a la evolución, su proceso de formación exige una causa proporcionada. No puede ser esta causa proporcionada la constitución de los progenitores, ya que se trata del primer hombre. Se debe recurrir, pues, a Dios como a causa principal, el cual puede emplear un organismo inferior como causa material e incluso instrumental. El organismo animal nunca podrá tener la última perfección que se necesita para recibir el alma espiritual, pues tiene una forma esencialmente inferior al alma humana. Nunca el ambiente ni las condiciones puramente internas habrían podido producir la mutación beluina. Sólo la intervención de Dios puede explicar el nacer del cuerpo humano. Qué haya hecho, El sólo nos lo puede decir por la revelación. Las ciencias naturales no pueden dar explicación completa del mecanismo que llevó a la formación del cuerpo, como tampoco del número primordial de parejas. La filosofía no puede probar más que la posibilidad del monogenismo. Hay que recurrir a la Revelación. ¿Monogenismo o poligenismo? Y todavía, si monogenismo, ¿en sentido amplio, de sola la *especie*, o bien *estricto* de individuos o una sola pareja? La respuesta de la Revelación la da la encíclica «Humani generis». Las fuentes de la Revelación y el magisterio de la Iglesia exigen el monogenismo en sentido estricto.

El poligenismo y la encíclica «Humani generis».—Sobre las palabras que tratan del poligenismo en la encíclica «Humani generis» mucho se ha dicho y escrito que no es exacto. Se puede resumir el estado actual de la doctrina sobre esta cuestión en los siguientes capítulos :

1. El Papa Pío XII propone como doctrina genuina, sacada de las fuentes de la Revelación y de los documentos del magisterio eclesiástico, que el pecado original procede de un pecado verdaderamente cometido «ab *uno* Adamo», y que, transmitido por generación a todos y cada uno de los hombres, «inest unicuique proprium».

2. En la encíclica «Humani generis» se presentan las aserciones de algunos poligenistas católicos, quienes aseveran que después de Adán hubo otros hombres sobre la tierra que no vinieron de él por generación, y que *Adán* significa «un conjunto de progenitores». Estas aserciones «no pueden ser abrazadas de los fieles» (AAS, 42 [1950], 576).

3. Por qué tales sentencias no puedan ser abrazadas es claro. Porque dicen lo contradictorio de la doctrina de la Iglesia, «cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat» con la doctrina de la Iglesia (AAS, 42 [1950], 576). Algunos han querido ver en esta última frase como si el Papa no hubiese negado definitivamente la compatibilidad del poligenismo con la doctrina católica. Pero el Santo Padre no dice «cum *hucusque* nequaquam appareat», o bien «cum *Nobis* nequeaquam appareat», sino simplemente «cum *nequaquam* appareat» ; es decir, «ciertamente *no se ve* la posibilidad de conciliar las dos doctrinas». Si se dice absolutamente, como se dice, «non appareat», nadie puede ver aquí atenuación alguna. Hubiera podido, sin duda, el Santo Padre usar otra fórmula para expresar el mismo pensamiento, como, por ejemplo : «cum heiusmodi sententia componi nequeat...» ; pero, por tratarse de autores católicos y bien intencionados, quiso escoger, como en otras partes de la encíclica, palabras menos duras y menos fuertes.

4. ¿Podría hallarse una forma de poligenismo conciliable con la doctrina católica? La encíclica no habla de esta eventualidad, muy problemática, por no decir imposible. Para cualquier forma de poligenismo pesaría entonces el deber de demostrar que no es contrario a la doctrina católica.

5. No hay ningún género de duda que el Santo Padre ha expuesto y confirmado la doctrina católica, particularmente la del Concilio Tridentino. Recientemente, un autor ha dicho que la unidad de origen del pecado original podría ser una unidad sólo *moral,* y que la expresión «generatione transfusum» se opone a la doctrina de PELAGIO y ERASMO, quienes dicen que fué «transmitido por *imitación*», y así la definición conciliar tendría sólo sentido relativo, equivalente a «no por imitación». De consiguiente, diciendo la encíclica «cum non appareat», apunta la posibilidad de que un día las palabras del Concilio sean interpretadas en sentido más amplio.

Dejando aparte las sutilezas de este raciocinio, las palabras del Concilio son claras y están explicadas por las actas del mismo Concilio, y durante cuatro siglos han sido mantenidas y explicadas en

el mismo sentido, a saber: que Adán es un personaje histórico, que histórico es su acto, etc. ¿De tal doctrina un Papa puede jamás dar una interpretación retroactiva restrictiva? Un Papa puede dar una interpretación auténtica de un texto conciliar menos claro; pero que dé una interpretación «retroactiva y restrictiva» de una doctrina que se halle en un documento solemne y autoritativo, de una doctrina que haya sido clara y universalmente aceptada por un Concilio, esto va contra los principios fundamentales católicos, sobre la potestad doctrinal del Sumo Pontífice y de los Concilios. El mismo Santo Padre, a quien fué propuesta esta interpretación de sus palabras, la rechazó enérgicamente, diciendo que jamás pensó en tal interpretación, y mucho menos en proponerla.

Acabó el padre AGUSTÍN BEA su comunicación subrayando la prudencia y sabiduría de los documentos pontificios y notando que los especialistas en ciencias sagradas no deben convertirse en heraldos del evolucionismo. Dijo que no es ésta su especialidad. Con sereno aprecio de las cosas deben aceptar o no aceptar lo que sea o no verdadero y saber esperar.

Esta es, en sustancia, la conferencia del padre BEA sobre el evolucionismo antropológico, tal como pudimos recogerla. Sólo nos resta el deseo de que llegue a publicarse ampliamente este estudio, que representa una importante puesta al día de un problema lleno de actualidad y trascendencia.

El tercer día de la Semana Bíblica, *miércoles 22,* hubo tres relaciones.

El reverendo padre JOSÉ VITTONATO presentó un perfecto estudio sintético sobre el debatido problema de interpretación que ofrecen las palabras de San Mateo: «Los monumentos se abrieron, y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron y, saliendo de sus sepulcros después de la resurrección de Jesús, entraron en la santa ciudad y se aparecieron a muchos» *(Mt. 27,52-53).* El conferenciante fué exponiendo y sucesivamente refutando las sentencias clásicas: 1.ª Los racionalistas ven en este pasaje una interpolación o bien un mito. No prueban su aserción gratuita. 2.ª Algunos autores, como SCHEGG, BISPING, FILLION, entienden que la aparición de los difuntos santos fué fantasmal, como la de Moisés y Elías en el monte elevado de la transfiguración. Todos los otros rasgos reales pudieron emplearse en sentido popular para describir convenientemente un fenómeno, cuya naturaleza no era conocida. 3.ª Los que creen que los justos resucitaron de nuevo a

vida mortal, como Lázaro, alegan los numerosos textos del Nuevo Testamento que parecen indicar que sólo Cristo resucitó (Act. 1,5; 1 Cor. 15,20; Col. 1,8; Act. 2,27; Hebr. 11,39), y así, además, solventan la célebre dificultad de explicar cómo resucitaron antes que Cristo. Pero de tal clase de resurrección nada se dice en los testimonios de los primeros siglos, y el sagrado texto supone que los justos resucitados no se hicieron visibles a todos. 4.ª La última sentencia, que hizo propia el padre VITTONATI, sostiene que se trata aquí de una verdadera resurrección gloriosa, según fuerza a ello el conjunto de datos del contexto: la abertura de los sepulcros, el tratarse de justos, que sólo fueron visibles en Jerusalén, etc. El relator añadió a esta sentencia un matiz personal. En la mentalidad judía de aquel tiempo se había infiltrado la creencia, como aparece en los apócrifos y en los mismos Evangelios (Mt. 16,14; Lc. 9,8, 18 y s.; Ioh. 1,21), que en los tiempos mesiánicos resucitarían los muertos. Se habría hecho común la frase «cuando los muertos resuciten» para indicar los tiempos de la venida del Mesías, debido, quizás, a cierta confusión entre tiempos escatológicos y tiempos mesiánicos. Así Mateo, sobre una realidad, formuló una expresión, conforme al procedimiento constructivo de su Evangelio. Sus palabras, que subrayaban la resurrección de muertos, indicaban que los tiempos mesiánicos habían llegado ya. Sería este pasaje una prueba más del mesianismo de Jesús ante los judíos de su tiempo.

El padre BUENAVENTURA MARIANI trató de la escatología en San Mateo *(L'Escatologia in San Matteo)*. Al exponer al principio el plan de su trabajo, dijo que normalmente debería presentar todas las sentencias precedentes sobre el tema, aquilatarlas luego y aceptar la que pareciera más convincente, o bien ofrecer otra nueva si fuera necesario. En vez de seguir este plan—continuó—, se limitaría a recoger los datos más sobresalientes y ponerlos al día. Así lo hizo, y se entretuvo principalmente en presentar la obra de FRANCISCO SPADAFORA, que juzgaba hasta ahora como la más acabada (SPADAFORA, F.: *Gesù e la fine di Gerusalemme* [Mt. 24], Rovigo, 1951).

El padre G. CASTELLINI leyó una interesante nota *(Struttura letteraria di Mt 7,6)*. Siempre ha habido dificultad en interpretar esta sentencia del sermón del monte: «No déis lo santo a los perros ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen con sus pies y revolviéndose os destrocen.» Parece incongruo que se pongan en paralelismo, según el estilo semita, «lo

santo», que implica un concepto abstracto, y «las perlas», cosa material concreta. CASTELLINI hace suya la solución de los que ven a través de la palabra τὸ ἅγιον el equivalente hebreo-arameo *qdš*, que puede traducirse también por *joyas, arracadas, sortijas, anillos, pendientes,* incluso para la nariz, tan usados en Oriente, según testimonio de la misma Biblia (Gn. 35,4; Ex. 32,2; Prov. 11,22). En este sentido aparece también en los Targumim. Discutió el conferenciante la dificultad que podría ofrecer la separación del último verbo «destrocen» cuando se ha interpuesto otra oración que tiene, al parecer, sujeto y objeto distintos. Respondió que casos semejantes de verbos alejados se hallan en San Mateo (Mt. 24, 23-26). Habría, pues, en el pasaje propuesto un quiasmo, y el verbo «pisotear» se referiría a los cerdos, y el «desgarrar» a los perros. De consiguiente, se tendría en la primera parte de este versículo sexto un perfecto paralelismo sinónimo.

III

SESIONES EN SALERNO.

Jueves, 23.—A las ocho de la mañana dos grandes autopullmans partieron de la recogida plaza *della Pilotta* para Salerno. Iban en ellos los profesores participantes en la Semana Bíblica Italiana, en total unos ochenta. El arzobispo primado de Salerno, monseñor DEMETRIO MOSCATO, había tenido interés especial porque la Semana concluyese junto a la tumba venerada como la de San Mateo. El trayecto de Roma a Salerno es largo. La pintoresca carretera, que parte de la vía Apia nueva, pasa por Terracina y Gaeta. Seguimos el ramal que atraviesa la marisma, pasa junto al lago Averno y el cabo Miseno, y por Pozzuoli entra en Nápoles. La autopista que ladea el Vesubio nos condujo a la ciudad sepultada de Pompeya y al santuario homónimo de Nuestra Señora, donde, de regreso, tuvimos la visita oficial del año mariano. Sigue la carretera por densos poblados entre los montes y el mar, y desde un recodo de altura apareció en una estrechísima faja costera la luminosa ciudad de Salerno.

El prelado atendió con exquisita amabilidad a los semanistas.

El mismo quiso explicar las importantes obras de restauración que se están llevando a cabo en la vetusta catedral. Recordó con todo pormenor la reciente traslación de los restos del Papa Hildebrando, San Gregorio VII, del sepulcro opaco y macizo de piedra informe, en que habían estado hasta ahora, a la bellísima arca de plata y de cristal. Las figurillas de la vida del Santo y los adornos simbólicos recuerdan al donante del precioso sarcófago y la participación de la ciudad. La imagen yacente de San Gregorio, que encierra sus sagradas cenizas, viste valiosos ornamentos pontificiales de oro puro y púrpura, con tiara cónica de tela lisa, tejidos cuidadosamente por una comisión especializada del Vaticano, conforme a la trama de los fragmentos hallados en los sagrados restos (Cf. *Radiomessaggio a Salerno per la recognizione delle reliquie dell'eccelso Papa San Gregorio VII.* «L'Osservatore Romano», 12-13 luglio 1954; *Il corpo di San Gregorio VII esposto nel Duomo di Salerno.* «L'Osservatore Romano», 22 settembre 1954, pág. 4; *Paramenti pontificali.* «L'Osservatore Romano», 23 settembre 1954).

En una amplia cripta de la catedral, de columnas finas y embovedado de mármoles policromos, se venera el sitio de la tumba de San Mateo. Se levantan en el centro dos altares absolutamente idénticos, con sendas imágenes broncíneas, vaciadas en el mismo molde, del Santo evangelista. El área que cubre este doble monumento enmarca el sitio del sepulcro del Santo. Dos ventanillas enrejadas dejaban entrever el pavimento superficial del lugar sagrado. El sepulcro se halla a unos tres metros de profundidad en el suelo.

Las sesiones del Congreso Bíblico se tuvieron en el lujoso salón de mármol del Palacio Cívico, en el Paseo Marítimo, inundado de luz mediterránea.

A las cinco y media de la tarde abrió la sesión el señor arzobispo. Saludó a los congresistas con emotiva e insinuante palabra. Habló de lo que San Mateo había sido y era para Salerno. Los médicos de la famosa escuela salernitana supieron siempre ver en la persona humana las notas esenciales del Evangelio de San Mateo: miembros del reino mesiánico, de este reino que no tendrá ocaso y ha visto desaparecer los falsos mesianismos de todos los tiempos. Para ellos el Evangelio de la Iglesia les dió el trinomio, distintivo de su institución: «Religión, ciencia y caridad», que es tanto como «fe, entendimiento y amor», y así cada año habían ido trayendo, como símbolo, un don al Santo. Este milenario, que ha coincidido con el año mariano y la Semana del Evangelio, ha sido de bien para

el pueblo de Salerno. Faltaba el homenaje de la alta cultura entre las múltiples manifestaciones sociales. Ya el rector magnífico de la Universidad de Nápoles estaba ultimando una publicación histórica sobre el culto de San Mateo en Salerno, sobre la catedral y las tradiciones locales. Ahora un tan crecido número de especialistas en cuestiones bíblicas había venido a terminar en Salerno sus estudios sobre San Mateo. Subrayó la labor científica del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Finalmente proclamó el interés del Santo Padre Pío XII por esta recurrencia salernitana, que manifestó al nombrar una comisión pontificia para el reconocimiento de los restos de San Gregorio VII, al donar los vestidos magníficos que lleva la efigie sepulcral del Santo, al escribir una carta autógrafa sobre el milenario y dirigir a la ciudad su paternal y orientador mensaje radiofónico.

Seguidamente, el reverendo JUAN CASTOLDI habló de la vida y tradición de San Mateo *(L'Apostolo San Matteo: vita e tradizione)*. Su trabajo tuvo dos partes marcadamente distintas. En *la primera* trató de la vida de San Mateo, reconstruída según los datos que nos ofrece el Nuevo Testamento. Se detuvo en la cuestión del nombre, que afirmó ser doble «Leví» y «Mateo», según costumbre de los judíos, y en el problema del parentesco. Negó que necesariamente se probase haber sido Santiago el Menor hermano de Mateo. *La segunda parte* versó sobre los datos, más o menos aceptables, que nos legó la antigüedad sobre el primer evangelista. Hay señalado desacuerdo en precisar la región donde predicó este apóstol. Se citan la Media, la Partia, el Ponto, Siria, Irlanda y otras naciones. La que con más frecuencia aparece en los documentos antiguos es Etiopía. Se encuentran datos abundantes en los escritores eclesiásticos, en los breviarios romano y salernitano y en el Evangelio y los Hechos apócrifos de San Mateo. De todo el conjunto puede resumirse así su vida y los sucesos relacionados con él. Estuvo Mateo predicando veintitrés años en Etiopía, sufrió martirio, y la fecha de la muerte la celebra la Iglesia latina el 21 de septiembre, aunque en días diferentes otras Iglesias. Las vicisitudes de sus restos fueron numerosas. Se veneró el sepulcro primero en la región de su martirio; mas con el tiempo se perdió la memoria de su localización. Se aparece el Santo a unos navegantes extranjeros que vinieron de Bretaña. Estos se llevaron consigo el sarcófago. Una tempestad hizo que fuese dejado en Italia, y durante unos seiscientos años se guardó en Casalicchio. Allí volvió a perderse su memo-

ria, hasta que en 950 se apareció de nuevo el Santo en figura de anciano venerable a un mujer y a su hijo. Después de varias vicisitudes, fué redescubierto el sepulcro y el príncipe de Salerno Gisulfo I lo llevó a su ciudad el 1.° de mayo de 954. Al paso de la comitiva se multiplicaron los prodigios de la Naturaleza, brotando agua de las rocas y flores del desierto. En 1084 Gregorio VII consagró la iglesia de Salermo, y desde entonces la veneración y devoción al Santo apóstol ha influído en la vida de la ciudad, la cual le ha dedicado un distintivo en su escudo.

Punto interesante fué la disquisición sobre el sitio donde predicó y murió San Mateo. CASTOLDI expuso las conclusiones de dos investigadores salernitanos. La teoría, que señala Etiopía-Eritrea como lugar del apostolado del evangelista, es histórica y geográficamente insostenible. El primer apóstol de Abisinia y de los coptos aparece en el siglo IV. Los datos que da la leyenda sobre los bretones obligarían a creer que éstos pasaron por el cabo de Buena Esperanza. Los bolandistas, en cambio, señalan la Nubia, movidos por la narración del eunuco de Candace. Pero las razones alegadas en contra de Etiopía pueden urgirse contra la Nubia. Tampoco satisface Persia. Parece más aceptable que el teatro de la predicación y el martirio de San Mateo hubiese sido la Cólquida, región al oriente del mar Negro. En realidad, los griegos llaman etíope a cualquier negro, tanto de Africa como de Asia. Y en la Cólquida hubo una pequeña nación, desde Trebisonda, donde vivió por un tiempo una raza negra. Favorecen tal identificación los nombres de personas que intervienen en la leyenda, todos ellos griegos; la realidad de una invasión de bárbaros del 78 al 320 después de Cristo y varios testimonios, como el de Hipólito, quien dice que Mateo murió en Hierápolis, ciudad de los partos, que Ptolomeo llama Serápolis, por incorrección de los amanuenses.

Tal fué la disertación de CASTOLDI. No se puede negar que las tradiciones y leyendas pueden guardar entre el fango pepitas de oro de verdad. Así, sabemos que es posible seguir en «Las mil y una noches», entre las vaguedades anecdóticas, sitios concretos tan distintos como El Cairo y la India. En este sentido el trabajo del conferenciante, además de ofrecer una bella síntesis de la materia, no carece de interés científico.

Seguidamente su excelencia, monseñor VICENTE IACONO, obispo de Caltanissetta, leyó un denso estudio sobre las características del Evangelio de San Mateo *(Caratteristiche del primo Evangelo)*. Las

notas que diversifican el primer Evangelio de los otros escritos del Nuevo Testamento pueden reducirse a cinco apartados:

1. *El reino de Dios o de los cielos.*—El ilustre conferenciante se refirió a un trabajo suyo sobre el mismo tema que había leído en la VIII Semana Bíblica Italiana. Sólo iba a dar una leve indicación. El reino de los cielos es un tema central en San Mateo. Se pueden descubrir cincuenta y una alusiones, contra pocas en Marcos y Lucas. El reino de Dios es más que el mesianismo. En el Viejo Testamento Iahweh era rey de todos, como aparece en los libros de Tobit, la Sabiduría, de los Salmos y en otros. En la época macabaica se deformó el sentido de mesianismo. Según otros documentos judíos y en el libro de Enoc, la idea se convierte en místicoescatológica, mientras en los Salmos de Salomón aparece un mesianismo terreno. Los celotas representaron una reacción contra la pura esperanza humana, y en la época rabínica llegó a diluirse y a materializarse la idea mesiánica. Mateo nos presenta a Jesús recogiendo la sagrada tradición, pero infundiendo en ella una doctrina nueva.

2. *Asunto formal del mesianismo: «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo».*—Analizando las tesis de BULTMANN, de los protestantes liberales y de HARNACK, y el mesianismo apocalíptico y escatológico, demostró que como mesianismo sólo es posible el de Hijo de Dios. La misión mesiánica se ha abierto a la filiación divina.

3. *Apología de Cristo y de la Iglesia.*—El judaísmo no supo unir en uno los datos del Antiguo Testamento sobre el Mesías. Mateo tiene presente esta mentalidad psicológica y lógica. Escribe a judíos convertidos. Su fin específico es dogmático. Demuestra que Jesús es el Mesías, y compagina los problemas de la divinidad de Cristo y de la muerte del Mesías.

4. *Sigue la pauta del cántico al «siervo de Iahweh».*—El plan de Mateo, más que cronológico, más que lógico o geográfico, es convencional y literario. La doctrina se presenta en catorce cuadros. Afirmó el ilustre conferenciante que el evangelista seguía la pauta del canto al «siervo de Iahweh» de Isaías. Mateo tiene en cuenta el orden cronológico, pero sigue en todo a Isaías. Tal es el plan del primer Evangelio.

5. *Espíritu plenamente judaico.*—Mateo reúne veinte profecías sobre Jesús. El texto griego pide el original arameo. El primer Evangelio no es paulino, sino prepaulino. Tiene la nota de impasibilidad. Mateo es un espectador de la tragedia, no un inventor.

Sería, si así fuera, mayor el autor que el héroe. El Evangelio de San Mateo es una obra maestra de estilo histórico.

Viernes, día 24.—Por la mañana se tuvo la conclusión del Congreso. El reverendo SEPTIMIO CIPRIANI leyó su ponencia sobre la Iglesia en San Mateo *(La Chiesa in San Matteo)*. Dividió el trabajo en tres partes. En la primera expuso el tránsito de la elección y formación de los apóstoles a la fundación de la Iglesia, subrayando el carácter petrino de Mateo. En la segunda puso de relieve el fondo viejotestamentario que por su misma naturaleza favoreció la creación de la Iglesia, hecha por Cristo. Los elementos que revelan ese rondo en Mateo son la idea de mesianismo, las parábolas de la grey, el pastor, la viña y la nueva alianza, e incluso el mismo nombre de ἐκκλησία, que así aparece en los Setenta y corresponde al *qahal* hebreo, que encierra un sentido religioso. En la tercera parte presentó el problema de Israel según la carne, al cual tenía que haber ido la Iglesia de Jesucristo. Pero las circunstancias impusieron un cambio radical. Tenía que haber habido continuidad. La religión revelada y la nueva ley tenían que haber pasado primero al pueblo escogido, y luego, a través de él, a todos los hombres. Todos los esfuerzos fueron inútiles. Si el Israel carnal hubiese aceptado en masa al Mesías, hubiera venido el nuevo reino sin rotura brusca. Así lo dan a entender las parábolas de los odres viejos y el paño nuevo. No hubo cambio de pensamiento, sino de procedimiento.

Al finalizar el disertante, el padre VACCARI tomó la palabra para hacer algunas observaciones sobre la suerte del pueblo judío. Hay frases en el Antiguo Testamento que obligan a creer que el nuevo pacto, hecho después del destierro, nunca tenía que ser roto. San Pablo reconoce en la Iglesia continuación, no rotura, con relación al judaísmo. ¿Cómo explicar estos datos que parecen contradictorios? Quizá buena parte de los judíos se convirtió con San Pablo, o por lo menos el núcleo de la Iglesia se formó de los judíos que creyeron en Cristo. La promesa fué hecha a la fe de Abraham, al Israel de Dios, y los miembros de la Iglesia son hijos de Abraham. El injerto en el olivo indica que prevalece siempre Israel.

Seguidamente, como conclusión de la Semana, el secretario de la Asociación Bíblica Italiana leyó la orden del día. Propuso un voto de agradecimiento y homenaje al Santo Padre, al Instituto Bíblico y al arzobispo de Salerno. Dió las gracias a las autoridades civiles, al clero y al seminario interdiocesano de la ciudad. Los te-

mas para la próxima Semana, que se reunirá en 1956, se darán a conocer con un año de anticipación. Unas palabras finales del señor arzobispo, monseñor DEMETRIO MOSCATO, clausuraron la XIII Semana Bíblica Italiana.

Durante algunas sesiones de trámite fué elegido nuevo presidente de la ABI el padre ALBERTO VACCARI y se nombraron los miembros del consejo superior (Cf. «L'Osservatore Romano: *La conclusione a Salerno della XIII Settimana Biblica,* 29 settembre 1954, pág. 4).

No puede pasarse por alto la atención del reverendo GUIDO BERARDI, quien ofreció a todos los semanistas la última publicación de la serie de material didáctico que en colaboración con el padre PEDRO BOCCACCIO y otros va asiduamente aumentando, y que tanta aceptación encuentra entre los profesores de Sagrada Escritura. La última producción ha sido un *facsímile* de la primera página del Evangelio de San Mateo del códice Vaticano (B), con la debida nota explicativa, la transcripción griega y la versión latina y hebrea.

Estas fueron las ponencias de la última Semana Bíblica Italiana, expuestas según pudimos cogerlas de labios de los relatores. Sólo deseamos lleguen a publicarse, pues en conjunto representan una buena aportación a los estudios bíblicos.

SEBASTIÁN BARTINA, S. J.

Salerno, septiembre de 1954.

Días bíblicos de Lovaina

7-9 de septiembre de 1954

Como cada año, tuvieron lugar en septiembre los Días Bíblicos, organizados por la Universidad de Lovaina. Este año revistieron mayor importancia, por dos razones: por celebrarse el décimo aniversario de la liberación de la ciudad por las fuerzas de Montgomery, por lo cual fué invitada de honor la «British Society for Old Testament Study», y por el homenaje que se presentó al veterano biblista de la Universidad, monseñor Luciano Cerfaux.

Las reuniones, bajo la presidencia del canónigo Gonzaga Ryckmans, tenían por tema general «Las aportaciones de la arqueología y de la filología orientales a la inteligencia del Antiguo Testamento». Las comunicaciones, sin aportar nada trascendental que no fuera conocido por los especialistas del estudio de la Sagrada Escritura, por lo menos en sus líneas generales, tuvieron la grande ventaja de poner en comunicación reputados especialistas de la filología y de la arqueología bíblicas de diversas naciones, y este intercambio de vistas y de personas es de mucha utilidad aun para el mismo estudio. Las sesiones, en el histórico colegio del Papa Adriano VI, se desarrollaron los días 7 y 8, con programa bastante denso. por la mañana y por la tarde.

Día 7, martes, mañana.

G. Ryckmans, de la Universidad de Lovaina: *La antigua Arabia y la Biblia.* Los textos epigráficos, muy abundantes, de los reinos de la antigua Arabia han creado el problema de las relaciones de este país con la Biblia. Pero los estudios recientes han dado como

resultado el bajar mucho la época de estos documentos epigráficos hasta el siglo VI antes de Jesucristo. Por lo tanto, el estudio comparativo de ambos ambientes históricos cambia totalmente de perspectiva. Parece que no puede hablarse de una influencia árabe sobre la historia de Israel, sobre todo al final de la época de los jueces y principios de la monarquía, sino sólo de una ilustración que las instituciones de Israel pueden recibir de la cultura árabe, muy similar, y que habrá que buscar entre ambos pueblos puntos de contacto que manifiestan un patrimonio común. Ya sea en el dominio lingüístico, ya en otros aspectos, como el onomástico, religioso, familiar y social. Las modernas misiones culturales americanas han de aportar mucha luz para la explicación de estas importantes cuestiones de cultura.

Profesor A. GUILLAUME, Presidente de la «School of Oriental and African Studies», Universidad de Londres: *La aportación de la lengua árabe a la interpretación del A. T.* Por la íntima relación del árabe con el hebreo, el conocimiento de esta lengua puede recibir mucha luz de la comparación con aquélla. Así, antes que atreverse a corregir los errores que se creen existentes en el Texto Masorético, hay que mirar lo que pueda sacarse de la comparación con el árabe a base de las mismas consonantes hebreas y aun de la relación entre la gramática de ambas lenguas. El disertante pone algunos ejemplos de los libros de Samuel y de Amós, para explicar la diversa vocalización atribuíble al texto hebreo, sin cambiar sus consonantes, y para explicar ciertas particularidades idiomáticas y sintácticas que la interpretación general del texto masorético no ha comprendido, pero que reciben plena luz comparándolas con el árabe. La literatura árabe explica también ciertos aspectos de los problemas de la tradición oral y literaria. Ellos han poseído tradiciones rivales, resultado de discursos hechos en diferentes centros y en diversas épocas, que pueden contribuir a la explicación de ciertos hechos de la tradición oral y literaria de los hebreos. Con esto pueden explicarse muchas diferencias entre la recensión de los Masoretas y la de los Setenta. Estas dos recensiones ascienden quizá a dos categorías de oyentes, a los cuales fué explicada o predicada la tradición israelita. Un ejemplo interesante puede verse en la historia de la presentación de Samuel al templo de Silo, en la cual los Masoretas y los Setenta presentan dos tradiciones rivales, en la misma tradición y en el orden con que la presentan. Hay, pues, que ser muy cauto en la corrección del Texto Masoretico, tanto en el aspecto crítico como literario.

Tarde.

G. R. Driver, de la Universidad de Oxford: *Glosas en el texto del Antiguo Testamento.* Hasta el presente, debido a no existir un estudio detallado de la cuestión, los exegetas se han visto reducidos a sus propias luces y a su instinto en apreciar ciertas glosas en el texto hebreo. El autor promete un estudio más amplio de la cuestión y da, resumidos, los resultados a que le ha llevado el estudio. Por glosas entiende las adiciones introducidas en el texto establecido para contribuir a fijar o precisar su sentido y su uso. Por lo tanto, las distingue muy bien de las lecturas alternantes o de las refundiciones redaccionales, como en el caso de Jeremías-Baruc. Establece algunas glosas muy fáciles de distinguir: simples llamadas, glosas históricas explicativas, como son referencias a personas o hechos a los que se hace alusión en el texto; fechas, armonización de expresiones sobre las tribus, etc.; glosas exegéticas para reforzar o mitigar la afirmación primitiva; reflexiones personales del escriba, como exclamaciones piadosas o apóstrofes al lector y manifestación de sentimientos de piedad; admoniciones o signos de admiración o estupor; glosas teológicas, litúrgicas o literarias, y, finalmente, glosas con intento de sustitución. Establece varios criterios para discernirlas: el ritmo, las variantes de los manuscritos y de las versiones antiguas, los *qeré* y *tiqquné soferim,* el *pseq,* los desacuerdos gramaticales, el paso de la poesía a la prosa, los arameísmos, la falta de ilación con el contexto, la presencia de ciertos pronombres o partículas. Pero, no obstante, muchas veces el valor de las glosas es digno de gran consideración en el aspecto exegético y no siempre puede rehusarse la glosa como no original. En nuestra metodología moderna hacemos uso de las notas, en las que hacemos llamadas, citas o explicaciones y alusiones críticas o históricas que los autores antiguos hacían por medio de glosas en el texto o en el margen, de donde entraron después en el texto. Por lo tanto, ciertas glosas ayudan para la reconstrucción del texto o contribuyen mucho a esclarecerlo.

Fr. Braun, O. P., Profesor honorario de la Universidad de Friburgo en Suiza: *Mandeísmo y Sectas baptistas. Sobre los orígenes de la secta de Qumran.* El mandeísmo es un problema moderno y el ponente reconoce que se trata de tradiciones muy confusas y que es difícil de dar todavía una descripción fiel de sus prácticas, de su pensamiento y de las influencias recibidas. En su base está la gnosis dualista, aunque no absoluta, del reino de la luz y de las tinie-

blas, de cuyo reino ha sido creado el hombre con alguna participación del reino de la luz. El alma, hasta la muerte, queda prisionera del cuerpo. El origen del sistema mandeísta es difícil de explicar y mientras unos defienden su origen babilónico, al que pronto se hubieran unido influencias iránicas, cristianas y judías, otros están, por su origen judío, explicado con una emigración parecida a la Comunidad de la Alianza al país de Damasco. El ponente cree que la unión del mandeísmo con el judaísmo fué por medio de la secta de Los Caseítas, por los cuales el mandeísmo se relaciona con los esenios, cuyas prácticas, conocidas por Josefo y Filón, cree encontrar también en la secta de Qumran, el Manual de disciplina de los cuales tiene una doctrina que puede evolucionar en diversos sentidos, aun en sentido antijudío, como se manifiesta en la doctrina del mandeísmo, que considera al judaísmo como una herejía. El problema es difícil y oscuro y el conocimiento de los documentos de Qumran no es lo suficientemente claro para poder establecer muchas relaciones con otras sectas, el conocimiento de las cuales tampoco es profundo. Además, tratándose de tendencias sincretistas muy acusadas, su estudio será siempre sujeto a caución. Por lo tanto, no es extraño que muchos se nieguen a ver esenios en los sectarios de Qumran, contra el parecer del ponente.

Día 8, *miércoles, mañana*.

R. DE LANGHE, de las Universidades de Lovaina y Nimega: *La Biblia y la literatura ugarítica*. El valor del descubrimiento de la cultura ugarítica no ha perdido nada a pesar de que la atención de estos últimos años se ha concentrado principalmente en los descubrimientos de los manuscritos alrededor del Mar Muerto. Las excavaciones fueron interrumpidas por la guerra, pero ya desde 1950 se han reanudado, y las últimas campañas han aportado muchos centenares de nuevas tablillas. El ponente pasa revista de las principales publicaciones y estudios de estos últimos años, los cuales todavía no han dado la solución de muchos problemas. Ugarit ofrece una imagen completa de la cultura cananea antes de la llegada de los israelitas, los cuales tienen también influencia cananea. Pero más que una influencia directa de Ugarit en la Biblia, los documentos sirven para el estudio de la civilización, en la cual se movieron ambos pueblos. No obstante, parece todavía verdadero que la Biblia sirva más para com-

prender Ugarit que lo contrario. De todos modos, no sólo las tradiciones religiosas, culturales e históricas de Ugarit, sino los mismos géneros literarios de su cultura, como los escritos proféticos, sapienciales y legislativos, ofrecen temas que se encuentran también en la Biblia. Estos textos no son una fuente para la Biblia, pero son un testimonio muy autorizado de las prácticas de los pueblos de Canaán, entre los cuales se desarrolló la historia de Israel. Por lo cual muchos problemas de origen lingüístico, histórico y religioso de la Sagrada Escritura pueden encontrar explicación satisfactoria en la literatura ugarítica.

H. H. Rowley, de la Universidad de Mánchester: *Sanballat y el templo samaritano*. Antes de entrar en cuestión, el ponente pone algunos principios que han de servir para esclarecerla. 1) No hay que dar mucha fe a la narración de Flavio Josefo, que se muestra lleno de fantasía en ciertos puntos. 2) Hay que distinguir entre la oposición religiosa y política de samaritanos y judíos. 3) Distinguir también entre el origen de templo y el origen del cisma. El problema es muy abstruso, pues de la época persa son muy pocos los documentos que se conservan respecto de la historia judía, por lo que se hace difícil establecer el origen del templo y del cisma. Este no es definitivo hasta el principio del siglo primero, según Albright, opinión que al ponente le parece algo tardía, pues parece que los samaritanos en este caso hubieran admitido los profetas posteriores, Job y los Salmos. La separación habría que ponerla en el siglo IV; en todo caso mucho antes del siglo II. Argumento principal sería el cronista, que ignora el pueblo del norte. La reforma de Josías murió con él, y podía haber templo legítimo fuera del de Jerusalén. La época de Nehemías no parece a propósito para establecer la fecha de la separación religiosa, pues ni su libro dice nada del templo ni es él un personaje odiado en la tradición samaritana. Esdras parece mejor, pues bajo el mandato de este jefe, odiado por los samaritanos, las relaciones fueron cada vez peores. En conclusión, establece la mitad del siglo III como fecha de la separación definitiva. Por lo que se refiere a Sanballat, hay que considerar que era el gobernador y su gestión no hay que confundirla con la del pueblo samaritano. El tempo del norte está más de acuerdo con Ezequiel y con los criterios racionales históricos.

G. Dossin, de la Universidad de Lieja, del equipo de Mari, da fuera de programa una comunicación sobre jueces 9,31. Todas las correcciones que se proponen son inadmisibles, aun las fundadas en el

verso 41, pues *torma* significa *perfidia*, como puede demostrarse por una inscripción de fundación en Mari, del siglo XVIII, donde *tur-mi-im* significa *traidores*. Hay, pues, que respetar el texto masorético.

Tarde.

J. JANSSENS, de la Universidad de Leiden: *Sobre las recientes publicaciones de egiptología en relación con el A. T.* En ausencia del ponente, el Profesor J. VERGOTE da sólo un resumen. Documentación nueva no ha aparecido últimamente. Pero hay las excavaciones de Tanis por Montet, que ilustran la historia de los faraones contemporáneos de los reyes de Israel. Los títulos de la cancillería de Israel imitaban a los de los faraones, para lo cual ilustra algunos pasajes de Isaías, Samuel y Reyes. Establece la relación entre Ecnaton, quizá fundador del monoteísmo, con Moisés. Estudia la relación de la sabiduría de Egipto y de Israel, tanto en sus ideas como en sus formas, sobre todo gnómica. A pesar de todas las relaciones que se establecen entre ambos pueblos y de la influencia de Egipto y del mimetismo de Israel, queda siempre en pie la particularidad religiosa de Israel, que tiene un carácter propio.

Mons. KISSANE, Rector Magnífico de la Facultades de Maynooth, Irlanda: *Leche y miel en el Antiguo Testamento*. La frase proviene de la revelación del Exodo, cap. III, y representa el contraste con la aridez del desierto. Después de la conquista, Canaán es descrito como un país que produce aceite y trigo, productos que en el Deuteronomio y Eclesiastés están en relación con la leche y miel. Estas palabras indican solamente la producción del país y del trabajo del hombre. Pone en relación estas ideas con el discutido texto de Is. 7,44 ss. y admite que el Emanuel puede ser el hijo del rey; esto es, Ezequías.

A. M. VAN DYK, de la Universidad de Leiden: *La cultura literaria sumeria y su influencia en el antiguo Oriente*. Se refiere principalmente a los textos traducidos o dados a conocer sólo en los últimos veinticinco años, no a los conocidos ya anteriormente. Parece cosa establecida en los estudios sumerios la existencia de una antiquísima tradición oral anterior al año 1800 antes de Jesucristo, cuando esta tradición queda fijada en escrito. Pero el período de canonización de estos textos no es anterior al 1300. La mayoría de los textos que actualmente son estudiados pertenecen a la categoría de los de tradición oral, que fueron excluídos de la fijación canónica por diversos

motivos políticos o religiosos. Mientras la lengua sumérica fué lengua viva, dominó la tradición oral y sus textos no recibieron la escritura hasta la dinastía amorita con el centro en Nippur. Estos textos, excluídos del canon, son muy numerosos e ilustran diversos géneros literarios de la Sagrada Escritura, como el Cántico, Proverbios, género epistolar, lamentaciones, Job, etc. El ponente lee una interesante selección. De todos modos, queda sin resolver el problema de la influencia ejercida por esta literatura, que se circunscribió a un círculo muy cerrado.

A. PARROT, Conservador en jefe de los Museos nacionales de París, jefe de la Misión de Mari: *Mari y el Antiguo Testamento*. La ciudad que existía ya antes del cuarto milenio tuvo su esplendor en la primera mitad del tercer milenio y al principio del segundo. Aun después de la ocupación y destrucción de la época asiria continuó habitada, como lo demuestran los importantes restos de la época seleúcida. Los hallazgos epigráficos y arqueológicos de la época de esplendor de Mari son muy útiles como punto de comparación de la onomástica de pueblos y personas de la Biblia, pues Mari fué un foco de civilización semita de la época de los patriarcas. El ponente ilustra ampliamente la onomástica bíblica en relación con las diversas divinidades de Canaán, el origen de los benjaminitas, la emigración de los terahitas a Harrán, los lugares de culto y prácticas rituales, como el sueño religioso en tiempo de Samuel y Salomón, principios del profetismo, el plan de templos y masebas de Mari que ilustran monumentos parecidos de Biblos, Ugarit y Gezer. Es necesario ciertamente usar con prudencia esta documentación arqueológica y epigráfica, pero la aportación de Mari al conocimiento de la cultura de Canaán es innegable.

Con esta conferencia dieron fin los Días Bíblicos de Lovaina. La palabra cálida del conferenciante, su vívida emoción delante del lenguaje de la arqueología y de las piedras, el alto valor humano de su personalidad, se pusieron de manifiesto al terminar su docta ponencia con las palabras iniciales de la epístola a los hebreos: «Dios habló de muchas maneras y por muchos medios por los profetas antes de hablarnos en los últimos tiempos por su Hijo; uno de estos medios es la voz de las piedras, que antes de Jesús nos hablan de El.»

Día 9, jueves. Homenaje a mons. Luciano Cerfaux.

Como conclusión de los Días Bíblicos, tuvo lugar por la mañana del jueves la sesión de homenaje al ilustre biblista lovaniense, monseñor Cerfaux, cuya ilustre carrera en el campo de la Teología bíblica del Nuevo Testamento es universalmente conocida. Después de dos crónicas exponiendo la carrera científica del homenajeado en el Seminario de Tournai, por X. Nassaux, Rector del Seminario de Tournai, y como Profesor de Exégesis del N. T. en la Universidad de Lovaina, por A. Descamps, se adhirieron al homenaje diversos profesores en nombre de sus centros de enseñanza: Coppens (Lovaina), Levie, S. J. (Lovaina), Grossouw (Nimega), Lyonnet, S. J. (Instituto Bíblico), Renard (Lila), monseñor Barton (Londres, por la Comisión Bíblica), monseñor Van Waeyenbergh, Rector Magnífico de la Universidad de Lovaina. Como obsequio final fueron presentados al ilustre Profesor emérito dos magníficos volúmenes con los principales trabajos publicados en diversas revistas debidos a su incansable labor de exegeta.

Al día siguiente los semanistas fueron obsequiados con una excursión a Amberes, visita de los principales museos y monumentos de la ciudad, excursión por el inmenso puerto, con comida a bordo, y una recepción en el Ayuntamiento.

PAULINO BELLET

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

La Sainte Bible, traduite en français, sous la direction de la Ecole Biblique de Jerusalem.—Les Editions du Cerf. 29, boulevard Latour-Maubourg, París.

R. de Vaux, O. P.: *Samuel.*

Los libros de Samuel tienen marcadamente un carácter compuesto, pudiendo sin dificultad descubrirse en ellos dos series paralelas de relatos que a veces se entrecruzan. El P. de Vaux cree que, a pesar de esto, no debemos unir esta tradición a la «elohista» y «yahveista», ya que el estilo no es tan diferente como en el Pentateuco. En sus relatos se ven muchos hechos antiguos que parecen reflejar el calor de los mismos acontecimientos, sobre todo la historia del origen de la monarquía. La composición definitiva refleja ideas deuteronómicas; por eso quizá la última redacción sea poco antes del exilio. Tal es como plantea el traductor francés el problema crítico del libro. Las notas son modelo de concisión y claridad que reflejan al punto la mano maestra del Director actual de la Escuela Bíblica.

Los problemas histórico-críticos dentro del plan de esta colección están enjuiciados con gran sentido de ponderación y objetividad.

J. de Menasce, O. P.: *Daniel.*

El libro de Daniel es obra de un compilador que ha integrado textos diversos en cuanto al estilo y al origen en función de un fin concreto y determinado; es decir, el de proclamar la omnipotencia y providencia de Dios por medio de milagros y revelaciones, y anunciar una nueva era, a la vez trascendente, histórica y mesiánica. La revelación en este libro se presenta de una manera nueva, y podemos decir que este libro inaugura un nuevo

género literario en la Biblia. El esquematismo de la historia es tan cerrado en función de las ideas teológicas que forzosamente nos obliga a suponer que nos hallamos ante un cuadro descriptivo artificial. En esta descripción se superponen los planos históricos, mezclándose las realidades eternas y los hechos contingentes. Todo esto da «una ambigüedad misteriosa», y no es lícito buscar correspondencias matemáticas precisas en un género como el apocalítico que por definición es oscuro y sin contornos. El autor, en un ceñido prólogo, analiza estas particularidades, y da por supuesto que la redacción es de la época macabea. Respecto del problema de la pluralidad de las lenguas, no suscribe la hipótesis de un hebreo traducido del arameo que muchos proponen.

Las notas son concisas y poco numerosas, pero altamente esclarecedoras, según la tónica general de esta excelente y cuidada traducción de la Biblia.

J. Trinquet, P. S. S.: *Habaquq, Abdias, Joel.*

En un reducido fascículo nos presenta «La Bible de Jerusalem» este tríptico de profetas, aunque no sean precisamente homogéneos en las ideas y en la época de composición. Siguiendo la pauta impuesta en los demás fascículos, se da una cuidadosa traducción y algunas notas, quizá demasiado reducidas para la inteligencia de los libros. Por el contrario, las introducciones suelen ser magistrales, y obra de verdaderos especialistas. En la introducción a Habaquq se hace mención de los descubrimientos de Qumram, donde se han encontrado dos capítulos de nuestro profeta, comentados en función de la «Comunidad de la Alianza». Respecto de Joel, el autor acepta la hipótesis de los dos autores, suponiendo que fueron compuestos en el siglo IV a. de C.

H. Duesberg, O. S. B. et P. Aubray, de l' Oratoire: *Le livre de L'Ecclesiastique.*

El autor del Eclesiástico parece representar las primeras corrientes del saduceísmo, antes de los tiempos de Juan Hircano, e incluso algunos autores han visto concomitancias entre el Salmo insertado después de 51,11 y la comunidad religiosa de la Alianza de Qumram. El traductor francés suele dar preferencia para su versión al Texto Primario, rechazando en general las del Secundario, pero tiene buen cuidado de poner las variantes en las notas. Para el traductor francés el texto hebreo no representa el texto original, y considera más bien como texto inspirado el griego, recibido como canónico, sin prejuzgar la cuestión de si el traductor griego ha sido *directamente* inspirado. De ahí que en esta traducción francesa se acuda raramente al texto hebreo y se tome como base la recensión griega, si bien presentando en las notas las variantes del texto hebreo. Esta labor crítica ha hecho que las notas doctrinales explicativas sean muy reducidas y sumamente esquemáticas.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

B. Ubach: *La Biblia.* Il-lustracio pels monjos de Montserrat. XXV-3. *Els Nombres-El Deuteronomi.*—Monasterio de Montserrat. Barcelona, 1954.

De nuevo los monjes de Montserrat nos brindan una espléndida contribución a la divulgación de temas bíblicos al reanudar la publicación de la «Biblia Ilustrada». Hace tiempo que esperábamos esto con impaciencia, pues temíamos que debido a las mil dificultades que el proyecto supone, se suspendiera tan magnífica obra. El volumen que reseñamos es el correspondiente a los Números y Deuteronomio, que se prestan a ilustraciones exóticas y llenas de interés. Pocos como el P. Ubach conocerán todos los rincones de la península sianítica, y por ello nadie mejor que él para ilustrar los hechos bíblicos ocurridos por estos parajes. En efecto, nos da un material interesantísimo desde el punto de vista folklórico, y sin duda bajo muchos aspectos inédito. Las fotografías son espléndidas, en un material de impresión inmejorable, sin desmerecer nada de los volúmenes anteriormente publicados en punto a presentación gráfica. Y al lado de las interesantes y selectas ilustraciones no falta el comentario sabroso y lleno de objetividad para relacionarlas con hechos bíblicos. Los muchos años pasados por el autor en tierras bíblicas han contribuído a que dé a sus comentarios un aire bíblico-oriental lleno de seducción para los lectores aun profanos. Ante esta magnífica aportación a la divulgación de estudios bíblicos no nos cabe sino elogiarla y, sobre todo, agradecer a sus autores la audaz idea de presentarnos un comentario plástico y gráfico de la Biblia, idea ésta que no tiene paralelo en ninguna de las otras publicaciones del extranjero. Es, pues, una espléndida contribución de la ciencia bíblica a los estudios escriturarios.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Le Frois Bernard, J., S. V. D.: *The Woman clothed with the sun* (Apoc. 12). Individual or collective? (An exegetical study).—Orbis Catholicus, Herder, Roma, 1954.

Nos encontramos ante una magnífica y exhaustiva monografía sobre el capítulo 12 del Apocalipsis, verdadera clave de la mariología y punto de intersección con la eclesiología bíblica, de la que tanto se va beneficiando y se beneficiará aún la mariología del futuro.

Después de apuntar las soluciones no católicas y las católicas en bloque al problema del capítulo 12 del Apocalipsis, entra a hacer un examen concienzudo de la patrística. De ello resulta que, por una parte, en el Oriente, entre los escritores griegos, la primitiva opinión parece referir el pasaje al Niño divino nacido de la Virgen María. Esto se evidencia por una polémica sostenida por San Metodio. Este, en efecto, argumentaba en contra, afirmando que el hijo no era Cristo en persona, sino los hijos de la Iglesia, y, por lo tanto, la mujer era la Iglesia.

No todos quedaron convencidos por los argumentos de Metodio, y ello dió origen a una doble línea de interpretación entre los griegos. Algunos, siguiendo a Metodio, establecían que la Mujer era la Iglesia y el Hijo va-

rón los hijos de la Iglesia. Otros seguían la primitiva interpretación: la Mujer era María, el Hijo era Cristo en persona, pero los dolores del parto no había que entenderlos en el sentido de dolores físicos, sino metafóricamente, como simbolizando la ansiedad y angustia de alma que María experimentara antes del nacimiento de Jesús, con motivo de las dudas de San José.

En el Occidente, San Hipólito interpreta el Hijo varón como Cristo el divino Verbo, y al mismo tiempo, sus miembros. Explícitamente afirma que la Mujer es la Iglesia, pero posiblemente tiene en su mente al mismo tiempo a María, el arquetipo de la Iglesia.

Con la excepción de Beda, los escritores latinos toman a Cristo por el Hijo varón: Victoriano, Jerónimo, Agustín, Casiodoro, aunque muchos de ellos ven simultáneamente los miembros de Cristo en el Hijo varón juntamente con la Cabeza: Ticonio, Pseudo-Agustín, Primasio, Quodvultdeus, Beato, Ambrosio de Autpert, Alcuíno.

Ahora bien, si el Hijo es Cristo, ¿cómo se puede decir que la Iglesia es su madre? Una doble línea de interpretación se deriva también aquí.

Por una parte, Victoriano toma «madre» en sentido colectivo, o sea, la Iglesia del A. T. que dió a luz al Mesías; al mismo tiempo pudiera también entenderse la Iglesia de los Apóstoles sufriendo bajo el Anticristo.

Por otro lado, Ticonio, con sus maravillosas reglas hermenéuticas, abrió nuevos cauces a la interpretación. La cuarta regla establece que la misma imagen puede referirse simultáneamente al género y a la especie; por género entendía el todo, y por especie una parte representativa del todo. Apoyados en esta regla, intérpretes posteriores, como el mismo San Agustín, San Quodvultdeus, Ambrosio de Autpert y Alcuíno, hicieron la aplicación al pasaje del Apocalipsis: la Mujer es la Virgen María que representa en su persona a la Santa Iglesia.

A continuación, el autor estudia el género literario «apocalíptico», teniendo para ello en cuenta no sólo la llamada «apocalíptica» apócrifa de siglo II a. de C. a siglo II p. C., sino de la misma apocalíptica bíblica, como Isaías, Joel, Zacarías y Daniel.

Con estos datos previos entra de lleno en la exégesis menuda del texto, desmenuzando cada una de las palabras desde el punto de vista filológico-histórico.

Finalmente, llega a la conclusión de su estudio exegético-teológico, estableciéndolo sobre estas bases progresivas:

1) *La Mujer es individual: en concreto, María la Madre del Verbo Encarnado.* Las objeciones que a esta perspectiva se oponen las va resolviendo el autor: *a*), *los dolores de parto*: no es justo ceñirse a la única posibilidad de una interpretación literal fisiológica; basta una interpretación literal metafórica; *b*), *la Mujer tiene otros hijos*: la palabra «semilla» no siempre en la Sagrada Escritura significa filiación espiritual; aquí, en concreto, se insinúa esta segunda referencia, cuando se dice que la «semilla» son «aquellos que guardan los mandamientos de Dios y cumplen el testimonio de Jesús»; *c*), *la Mujer, refugiada en el desierto, sufre aún los embates de Satanás*: pero esto no obsta al estado glorioso de María, como tampoco obsta al Cristo resucitado su postura de guerrero en la batalla actual contra el demonio (1 Cor. 15, 24-27).

Resueltas las objeciones, propone los siguientes argumentos positivos en pro de la interpretación individualista: *a*), los tres protagonistas del drama del capítulo 12 son la Mujer, el Hijo y el Dragón. Ahora bien, estos dos últimos son individuos; luego lo más razonable es suponer lo mismo de la Mujer; *b*), el arca de la alianza presentada en el capítulo 11 incluye una epifanía de la Encarnación; por lo tanto, lo más natural es suponer que la Mujer, de la que a continuación se habla, sea la Madre de Jesús; *c*), la ramera del capítulo 17 y la esposa del Cordero del capítulo 19 hay que entenderlas colectivamente; sin embargo, la Mujer del capítulo 12 forma contraste con esas dos imágenes, destacando notablemente sus rasgos individuales. En efecto, la maternidad de la Mujer se describe con términos únicamente interpretables en sentido estricto: ella da a luz a un «Hijo» varón, que es claramente Cristo, y juntamente con El, como formando un bloque masivo, da igualmente a luz a la «semilla», o sea los que pertenecen a Cristo. Esta doble maternidad no se puede aplicar ni a la Sinagoga ni a la Iglesia, ni a ambas, consideradas como el eterno Pueblo de Dios.

A esto añade los textos paralelos, en que se habla del binomio «Mujer»-«Niño», desde Gén. 3, 15, Is. 7, 14, hasta la proyección de estos textos en el N. T. y otros similares.

2) *La Mujer es al mismo tiempo la Virgen como individuo y como representación de la Iglesia.* No es ninguna novedad en la historia de la literatura bíblica, y, en general, semítica, esta inclusión de ambos sentidos, individual y colectivo, en la presentación de una misma figura. El autor examina los textos de Daniel sobre el Hijo del Hombre, que simultáneamente designa el pueblo de los «santos» y su representante y jefe; igualmente analiza esta doble equivalencia de «Adám» = «el primer hombre», «los hombres», de «Jacob» = «el patriarca», «el pueblo hebreo», etc. Por consiguiente, la Mujer del capítulo del Apocalipsis designa una persona concreta —María— que encierra en sí una persona colectiva —la Iglesia—.

A estos resultados llega la monografía del P. Le Frois, aportando con ello un notable contributo a la exégesis neotestamentaria y a la ciencia mariológica, que en estos últimos años va encontrando su verdadera clave científica en el fondo de la misma eclesiología bíblica.

José M.ª González Ruiz

Ernst Lohmeyer: *Die Offenbarung des Johannes.* (Handbuch zum N. T. 16.) Tübingen. J. C. B. Mohr. 1953. Zweite, ergänzte Aufl. 208 pp. in 8.°

Peter Ketter: *Die Apocalypse.* (Die Heilige Schrift. Band XVI-2). Freiburg. Herder. 1953. 3. Aufl. XII-322 pp. in 8.°

La reedición de estas dos obras nos da ocasión de presentarlas en nuestra Revista.

1. El Profesor de Breslau, Ernst Lohmeyer, publicó su comentario en 1926. Con esta obra terminaba el «Handbuch zum Neuen Testament», que

va había visto reeditados algunos de sus volúmenes, pues esta colección obtuvo una gran difusión entre los protestantes alemanes.

Lohmeyer había preparado en sus últimos años una edición más completa. De los extensos trabajos llevados a cabo sólo han entrado en la presente edición fotomecánica algunas añadiduras, citas de textos antiguos, paralelos, etc. En la bibliografía se añaden las obras aparecidas en los últimos años.

Presenta la obra el Profesor G. Bornkamm, pues Lohmeyer, nombrado Profesor y Rector de Greifswald, fué ejecutado por los rusos en 1946, a sus cincuenta y seis años de edad, en unas circunstancias todavía desconocidas (véase: *Ernst Lohmeyer: In Memoriam*. Stuttgart. 1951, p. 21).

La versión del texto es fiel y está dividida por medio de señales, ya que el traductor busca en él una composición estrófica. Seis cuestiones introductorias son tratadas al final del volumen: forma, contenido, fuentes que han influído en la redacción, lengua, el Vidente y la obra, Juan Apóstol y Juan Evangelista. Según él, la obra sería de Juan el Presbítero.

Lohmeyer, después de publicado su comentario, hizo un minucioso estudio sobre el estado de las cuestiones y en particular de las diferentes interpretaciones del Apocalipsis (Theol. Rund. N. F. 6 [1934], 269-314 y 7 [1935], 28-62), llegando al resultado de que esta Revelación es inaccesible, ya que tantas y tan diversas han sido las soluciones que se han querido dar.

Con todo, por su parte, defiende la unidad del libro y lo prueba por sus mismos conceptos generales, expresiones y lengua (vide p. 43, final del *excursus* y principio del comentario al cap. IV). Por lo que toca a la interpretación se adhiere al método llamado *universalístico*, seguido por muchos católicos y sintetizado por San Agustín: «Per totum hoc tempus, quod liber iste complectitur, a primo scilicet adventu Christi usque in saeculi finem, quo erit secundus eius adventus...»

El comentario resulta una densa concatenación, más acusada todavía en esta reedición, de lugares paralelos, no sólo de la Biblia, sino también de testimonios rabínicos y de apócrifos. Como en su primer trabajo, tienen importancia los textos mandeos y la manera como pone la doctrina del Apocalipsis en relación con ellos. Es tan notable este hecho que no ha pasado por alto a autores como Schlier (Theol. Rund. 5 [1933], 23.26 ss.), que han escrito sobre mandeísmo. Ya Goguel había notado una especie de *fièvre mandéenne* que se había apoderado de un gran sector de la crítica alemana, y que, como escribe J. Schmitt (art. *Mandéisme*, en SDB, col. 759), ha llevado a comentaristas como W. Bauer, R. Bultmann, Dibelius, Windisch y a nuestro Lohmeyer, a buscar en el mandeísmo la fuente, o por lo menos una corriente paralela del pensamiento cristiano naciente, y ante todo de la teología de San Juan. Este uso abusivo hace resaltar más la poca ventaja que este camino tiene para dilucidar verdaderamente el texto sagrado. De hecho hoy en día este procedimiento va perdiendo terreno. Más positivo resulta estudiar los otros textos de San Juan, en particular el Evangelio, la literatura apocalíptica apócrifa, la historia y otros monumentos contemporáneos.

2. El comentario del Dr. Peter Ketter forma parte de la conocida «Biblia de Herder».

Ketter había ya publicado dentro de esta colección otros comentarios sobre el N. T. La difusión que ha tenido la obra en los ambientes católicos de Alemania ha hecho necesaria una tercera edición. La primera habíase publicado en 1942; la segunda se perdió con motivo de la guerra. Esta tercera no presenta cambio alguno respecto a la primera. Unas notas que debían ser añadidas no han sido publicadas por razones editoriales.

En la introducción se tratan algunos de los puntos más difíciles que presenta la profecía. Dado el carácter práctico de toda la colección, esta parte va redactada con el intento de ayudar al lector poco iniciado en la lectura de un género literario tan misterioso.

La segunda parte contiene la versión y su comentario. Ketter piensa que el Apocalipsis es una profecía que se refiere a los últimos tiempos.

El estudio es accesible. Su enseñanza teológica y espiritual, segura; como pide el gran público católico a quien va destinada la obra.

ROMUALDO M. DÍAZ, O. S. B.

«Semítica». Cahiers publiés par l'Institut d'Etudes Sémitiques de l'Université de Paris.

Se trata de una publicación del Instituto de Estudios Semíticos de la Universidad de París. Se presenta bajo la forma de cuadernos, sin periodicidad regular, aunque con tendencia a ofrecer un cuaderno por año. Cada número forma una colección de trabajos originales y de publicaciones de documentos o artículos. Como el Instituto de Estudios Semíticos, *Semítica* abarca todas las ramas de los estudios semíticos: lingüística, filología, historia, arqueología, epigrafía, así como todos los dominios del mundo semítico, antiguo y moderno, y campos adyacentes.

Semítica constituye un tesoro enciclopédico depurado para el estudioso semitista, como puede colegirse por los temas tratados y las firmas de primer orden de los cuatro cuadernos enviados a nuestra redacción:

Cuaderno I (1948):

R. LABAT: *Le problème de la notation des homophones nouveaux dans le syllabaire suméro-akkadien*, p. 3.

CH. F. JEAN: *Arisen dans les Lettres de Mari*, p. 17.

J. BOTTERO: *Deux tablettes de fondation, en or et en argent, d'Assurnasirpal II*, p. 25.

J. G. FEVRIER: *Remarques sur le Calendrier de Gézer*, p. 33.

A. DUPONT-SOMMERH *Un papyrus araméen d'époque saïte découvert à Saqqara*, p. 43.

R. BLACHERE: *Note sur le substantif «nafs» «Souffle vital», «âme», dans le Coran*, p. 69.

J. DAVID-WEILL: *Cinq aiguières de bronze archaïques: unité de l'art musulman*, p. 79.

Cuaderno II (1949):

R. CARATINI: *Quelques aspects de la mathématique babylonienne*, p. 3.

A. Herdner : *Hirihibi et les noces de Yarih et de Nikkal dans la mythologie d'Ugarit*, p. 17.
J. G. Fevrier : *A propos de Baal Addir*, p. 21.
A. Dupont-Sommer : *L'ostracon araméen du Sabbat*, p. 29.
J. Shirmann : *Les manuscrits hébreus récemment découverts dans le désert de Juda*, p. 41.
J. Cantineau : *La voyelle de secours i dans les langues sémitiques*, p. 51.

Cuaderno III (1950) :

R. Labat : *La pharmacopée au service de la piété (tablette assyrienne inédite)*, p. 5.
J. Nougayrol : *Une lettre du roi de Sidon au roi d'Ugarit*, p. 19.
J. Cantineau : *La langue de Ras-Shamra*, p. 21.
A. Dupont-Sommer : *L'inscription de Yehawmilk, roi de Byblos*, p. 35.
J. Starcky : *Bas-relief palmyrénien inédit, dédié aux génies Salmân et RGY*, p. 45.
J. G. Fevrier: *La tactique hellénistique dans un texte de Ayin Fashkha*, página 53.
R. Boyer et A. Dupont-Sommer : *Une épitaphe hébraïque trouvée à La Martelle (Var)*, p. 61.
E. Lambert : *La Synagogue de Doura-Europos et les origines de la mosquée*, p. 67.
J. Cantineau : *La notion de «schème» et son altération dans diverses langues sémitiques*, p. 73.

Cuaderno IV (1951-1952) :

G. Boyer : *De la science juridique et de sa méthode dans l'áncienne Mésopotamie*, p. 5.
J. G. Fevrier : *Vir Sidonius*, p. 13.
— *Une corporation de l' encens à Althiburos*, p. 19.
J. M. Solá Solé : *La plaquette en bonze d'Ibiza*, p. 25.
A. Dupont-Sommer : *Le Testament de Lévi (XVII-XVIII) et la secte juive del l'Alliance*, p. 33.
A. Caquot : *La deesse Segal*, p. 55.
A. Guillaumont : *Le texte syriaque des Six Centuries d'Evagre le Pontique*, p. 59.
J. David-Weill : *Un papyrus arabe inédit du Musée du Louvre*, p. 67.
Ch. Pellat : *A propos du «youyou» de la femme musulmane*, p. 73.
J. Cantineau : *Le consonantisme du sémitique*, p. 79.

José M.ª González Ruiz

«*Spiritus et Veritas*».—*Auseklis*, 1953.—XIV + 196 pp.

Se trata de una colección de ensayos monográficos, publicada por la «Sociedad de Teólogos de la Universidad Letona». Entresacamos los títulos de aquellos artículos, cuyo contenido bíblico interesa a nuestra Revista :

C. M. Esdman : *Schöpfung und Wiedergeburt*. Nochmals Jac. 1, 18, página 43.

M. Goguel: *Les récits évangéliques de repas et leur signification*, página 57.
F. C. Grant: *What is exegesis?* A study of Matthew 5, 3, p. 75.
W. C. Kümmel: *Die älteste Form des Aposteldekrets*, p. 83. —
A. Lauha: *Die Entstehung der biblischen Kulturauffassung*, p. 99.
W. Mosbech: *The Ethics of the Sermon on the Mount*, p. 121.
H. Riesenfeld: *Jesus als Prophet*, p. 135.
A. Vööbus: *New Data for the solution of the problem concerning the Philoxenian version*, p. 169.

José M.ª González Ruiz

Páramo, Severiano del, S. I.: *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura.* Lección inaugural del curso académico. Comillas (Santander). Universidad Pontificia, 1954.—240×170 mm., 57 pp.

Con este discurso inaugural para el curso 1954-55 en la Universidad Pontificia de Comillas, el P. Páramo tercia en las discusiones que sobre el «sensus plenior» se han tenido en nuestras últimas Semanas Bíblicas.

Enjuiciando la metodología de estos estudios, distingue dos direcciones: Los que niegan el *sensus plenior* parten, según él, del concepto de inspiración y creen que no se compagina con la instrumentalidad. Los que lo admiten —dice— «comienzan por investigar si en la misma Escritura, en la tradición patrística o en el magisterio de la Iglesia hay argumentos sólidos para admitir el sentido pleno. Y si, efectivamente, los hay, el concepto y la naturaleza de la inspiración bíblica, así como el de causa instrumental y autor en este caso concreto, habrán de armonizarse con el sentido pleno. Este segundo camino es el que lógicamente se debe seguir» (p. 21). Todos estarán de acuerdo con esta última afirmación del Padre Páramo. Pero por eso mismo resulta exagerado y tal vez injusto decir que quienes lo negamos procedemos de otra manera. Nosotros, por lo menos, pensamos como él: «Si un día se llega a probar por vía dogmática la existencia del *sensus plenior*, habrán desaparecido *a priori* las dificultades que algunos encuentran hoy para admitir su posibilidad» (1). Lo que ocurre es que no consideramos convincentes los argumentos que suelen aducirse para probar dogmáticamente la existencia del *sensus plenior*, como se puso de manifiesto en las sesiones que a este punto dedicó nuestra XIV Semana Bíblica Española de 1953 (2). Y por eso nos planteamos a la luz del concepto teológico de inspiración el problema de su misma posibilidad.

El P. Páramo hace un esfuerzo por encontrar la prueba teológica del

(1) Véase nuestro estudio *Problemática del «sensus plenior»* (*XII Semana Bíblica Española*. Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1952), páginas 223-259. El pasaje citado en la p. 253.
(2) Véase la crónica en Estudios Bíblicos, 12 (1953), 417-419.

sensus plenior en la misma Sagrada Escritura. Su argumento, si no lo hemos entendido mal, viene a ser éste (pp. 31-33): San Pablo, cuando habla del misterio de la vocación de los gentiles, dice que «ha estado oculto a las pasadas generaciones» (y en la nota 44 cita Rom. 16, 25; Eph. 3,5,9; Col. 1,26) «y con todo acude al Antiguo Testamento para probar que esta verdad se halla ya contenida en él» (el P. Páramo cita expresamente Rom. 3,21 ss.). «¿Cómo explicar, por lo tanto —concluye—, el que el Apóstol nos diga con tanta insistencia que este misterio ha sido desconocido por las pasadas generaciones y manifestado ahora en los tiempos mesiánicos? Creemos que una explicación plenamente satisfactoria la encontramos en el sentido literal pleno» (p. 33).

Nosotros creemos encontrar otra explicación más satisfactoria. El misterio del cual en unos textos se afirma que estaba escondido y en otros se dice estar contenido en el Antiguo Testamento, no es el mismo. En otras palabras: Para San Pablo ni para nadie era un misterio la vocación de los gentiles, claramente anunciada en el Antiguo Testamento. Los mismos judaizantes no ponían en duda la admisión de los gentiles a los bienes mesiánicos, sino que la condicionaban a la aceptación de la Ley de Moisés. El misterio de que habla San Pablo afecta al modo de esta admisión: a través del Cuerpo Místico que es la Iglesia. Lo primero estaba predicho y puede legítimamente probarlo el Apóstol por el A. T. Lo segundo no estaba predicho y constituye la esencia del misterio.

Próximamente —si Dios quiere— volveremos sobre el tema con más detenimiento.

S. Muñoz Iglesias

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1954, octubre.—Seraphinus M. Gozzo, O. F. M., *De valore S. Scripturae in quibusdam documentis ecclesiasticis circa Immaculatam Conceptionem, B. M. V.*, pp. 349-372.

Benediktinische Monatschrift, 1954, 7/8.—Barnabas Steiert, *Psalm 1* (Versión, introducción, comentario), pp. 291-293.

— — — —, **9/10.**—Petrus Salmon, *Das Problem der Psalmen* (Texto e interpretación de los Salmos en los tiempos de S. Jerónimo), pp. 393-416.

Bibel und Kirche, 1954, 4.—Wilhem Auer, *Die Funde vom Toten Meere* (Síntesis del libro de Geza Vermes, *Les Manuscrits du Désert de Juda*), pp. 98-106. Josef María Nielen, *Gestalten des Neuen Testamentes* (*Nikodemus*) (la figura de Nicodemo), pp. 106-111.—Anselm Rüd, O. S. B., *St. Michael in der Bibel* (En el Antiguo y Nuevo Testamentos), pp. 111-113.—Tiberius Burger, Wiesent, *Der wahre Weinstock* (Homilía sobre el pasaje de S. Juan 15, 1-8), pp. 113-116.— H. Vogel, *Eine neue katholische Übersetzung des Neuen Testamentes in Dänemark*, páginas 116-119.

Bíblica. 1954, fasc. 3.—H. Cazelles, *A propos du Pentateuque* (Aunque Ez. es el primero en registrar la distinción entre sacerdotes y levitas, ésta existía ya antes de él, y se originó cuando, a la caída de Samaria, los sacerdotes de los santuarios conquistados se refugiaron en el de Jerusalén y quisieron ser igualados a los sacerdotes jerosolimitanos, pero no lo consiguieron, y quedaron en situación de inferioridad. Los cuatro documentos son colecciones de tradiciones, algunas muy antiguas. De época mosaica sería el Decálogo, algunos misphatim y los preceptos imperativos en segunda persona; éstos aparecen en una combinación de moral egipcia y la creencia en el Dios de Abraham, que habla directamente a las conciencias. Recuerda la utilidad de estudiar en los textos orientales los géneros literarios), páginas 279-298.—G. R. Driver, *Ezekiel: Linguistic and Textual Problems* (Continúa corrigiendo o amplificando las notas publicadas por él hace quince años, y

hace notar el número de términos y costumbres judiciales babilónicas que conocía Ez.), pp. 299-312.—F. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen* (Un texto sumerio oriundo de Nippur y perteneciente a la primera mitad del II milenio a. C., habla de la bajada de Inanna al mundo subterráneo, y dice que, cuando ella llevaba tres días y tres noches sin volver, su fiel Ninschubur clamó a los dioses para que le socorrieran. La expresión «tres días y tres noches» sería el tipo normal de periodo de espera, y este mismo valor tendría en Os. 6, 2 y en la narración de la resurrección de Cristo), pp. 313-319.—E. F. Sutcliffe, *Effect as Purpose: a Study in hebrew Thought Patterns* (La convicción de que ningún suceso escapa a la providencia divina hacía que fundiesen los hebreos las nociones de consecuencia y de intencionalidad), pp. 320-327.—J. Bonsirven, *Genres litteraires dans la litterature juive postbiblique* (Apocalíptico, histórico, sapiencial, hímnico, literatura rabínica), páginas 328-345.—A. Baumstark, *Armenisched und Africanisch-lateinischer Proverbien-Text* (El texto armenio y el de la V. L. africana, representada en parte por las glosas de las Biblias de Valbanera y Madrid, ofrecen lecciones coincidentes, que a veces han sidos tenida en cuenta por Orígenes), pp. 346-356.—*Res bibliographicae*: E Vogt, *Jeremías-Literatur*, pp. 357-365.—*Recensiones*, pp. 366-398.—*Nuntii personarum et rerum*: *Commisio Pontificia de Re Biblica*, p. 399.—*Vita functi*, p. 399. *Nominationes*, p. 399.—*Caulae gregum*, pp. 400-401.—*Correspondentia consonantium semiticarum* t, s et f, pp. 401-402.—*Dibon prouti effosiones innotescit*, pp. 402-404.—*Recentiores explorationes prope Jerico*, p. 404.—Ἰσκαριωτης = *Hipócrita*, proditor, pp. 404-405.—*Eine von 1 Kor 15,27 f beeinfluste talbiya*, pp. 405-406.—*Inscriptiones ex Iuda temporis Iudicum*, p. 407.—*Aramei 2i millenii a. Chr.*, pp. 407-408.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 409-412.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, páginas 81-120.

Bijdragen, 1954, 4.°—J. T. Nelis, S. S. S., *De vier wereldrijken in het bobek Daniel* (Los cuatro imperios en el libro de Daniel), pp. 349-361.

Catholic Biblical Quarterly, 1954, July.—David Tobin Asselin, S. J., *The Notion of Dominion in Genesis 1-3* (El hombre se parece a Dios en que ha recibido de El una participación en su dominio de la creación. Este dominio lo manifiesta en la imposición de nombres a los animales. Pero él está sometido a Dios y pretende sacudir este dominio al querer ser demasiado parecido a Dios. Por eso pierde su dominio sobre las criaturas), pp. 277-294.—Patrick W. Skehan, *Job 36,16 Vulgate* (Recurriendo a escritos de S. Jerónimo, corrige *habente* por *habentis*, y *latissime* por *latissimae*, y los refiere al mal como símbolo del sheol.), pp. 295-301.—Mitchell J. Dahood, S. J., *A Note on Psalm 15,4 (14,4)* (Los textos de Ugarit autorizan a traducir la partícula *l* como si fuera *min*), pp. 302.—John A. Hardon, S. J., *The Miracle Narratives in the Acts of the Apostoles* (Los milagros son menos numerosos en Act. que en los Evangelios. El paralelismo entre los obrados por Pedro y los de Pablo puede obedecer al deseo de demostrar que Pablo no tenía menos poder que Pedro. Los milagros y las manifestaciones del Espíritu contribuyeron mucho a la rápida extensión de la Iglesia), pp. 303-318.—*Biblical and Archeological News*, páginas 319-329.—*Survey of Periodicals*, pp. 330-342.—*Modern Translations of the Old Testament*, pp. 343-347.—*Book Reviews*, pp. 348-377.—*Short Notices*, pp. 378-382.—*Books Received*, pp. 383-384.

— — — —, **October.**—David M. Stanley, S. J., *The theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology and its Transposition by St. Paul* (Este tema abunda especialmente en los círculos de Pedro y Juan; ambos habían sido discípulos del Bautista, que usaba con frecuencia el Deutero-Isaías en su predicación. De la aplicación que del tema hace Mt. a la de Ju. hay una evolución. Aunque el judaísmo anterior a nuestra Era lo entendía de Israel, los rabinos le daban sentido mesiánico, y Jesús lo tomó en este mismo sentido. En su aplicación se sobreentendía la teoría de la sustitución. S. Pablo, que escribe a étnico-cristianos, no presenta la redención como cumplimiento de la profecía del Siervo, sino como una nueva creación con un nuevo Adán. Para Pablo el Siervo es el mismo Pablo y esta concepción deriva de las palabras que Cristo le dirigió el día de su conversión. Ph. 2, 5-11, que recoge la concepción de los Ev. y no la de Pablo, es un himno litúrgico de origen palestinense, usado acaso en el Bautismo), pp. 385-425.—Robert North, S. J., *Qumran and its Archeology* (Después de resumir los argumentos aducidos en la materia, concluye que no hay pruebas arqueológicas de que los ms. se hayan escrito antes del año 100 d. C. ni más tarde del año 100 a. C.), pp. 426-437.—Anthony F. Sava, M. D., *Tre Wounds of Christ* (Los clavos no fueron clavados en el espacio de Destot, sino debajo de la unión del cúbito y el radio. La sangre y agua del costado sería debida a que repetidos golpes violentos pueden provocar una hemorragia que acumula sangre en el espacio pleural, entre la caja torácica y la pleura; en esta sangre los glóbulos se acumulan en la parte inferior y el suero queda arriba; si la lanza entró entre las costillas quinta y sexta, salió inmediatamente la sangre roja, y luego el suero), pp. 438-443.—*Biblical and Archeological News: Report of the Seventheenth General Meeting of the Catholic Biblical Association of America*, pp. 444-448.—*Obituary*, p. 449.—*Modern Translations of the Old Testament*, pp. 450-457.—*Survey of Periodicals*, pp. 458-478.—*Book Reviews*, páginas 479-500.—*Short Notices*, pp. 501-504.—*Books Received*, p. 504.

La Ciencia Tomista, 1954, jul.-dic.—Manuel de Tuya, O. P., *Acotaciones a un artículo sobre el «Sensus plenior»* (Se refiere al publicado por el Dr. Ibáñez en la Revista «Lumen» 7 (1953) 193-212), pp. 627-644.

Ciencia y Fe, 1954, jul.-septbre.—Joaquín Andúriz, S. J., *El tema de la luz y su significado en las epístolas de San Pablo* (El fondo de la concepción paulina de iluminación está constituído principalmente por tres elementos provenientes del A. T.; el concepto religioso de «doxa», el simbolismo religioso de la antítesis luz y tinieblas y la expresión «ojos iluminado»), pp. 15-50.

Euntes Docete, 1954, 2.—Erbetta, M., *La cronologia delle monarchie ebraiche nella ricostruizone di Edwin R. Thiele*, pp. 270-283.

— — — —, **3.**—Mariani, B., *De quadam antimariologica Protoevangelii (Génesis 3,15) interpretatione* (Se refiere a la dada por Ceuppens, *De Proto-Evangelio*),

páginas 381-395.—Erbetta, M., *La cronología delle monarchie ebraiche nella ricostruzione di Edwin R. Thiele*, pp. 400-410.

Evangelische Theologie, april.—Johanes Körner, *Endgeschichtliche Parousieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament*, pp. 177-192.

— — — —, **Jun.**—Hermann Diem, *Predigt über Lukas 6,20-31* (Sobre las bienaventuranzas y el amor a los enemigos), pp. 241-246.—Erwin Reisner, *Schuld und Unschuld des Leidens* (Culpa es subversión de valores; pena es pérdida de valores, lo cual puede acaecer, aunque no necesariamente, en la misma persona), pp. 246-256.—Eduard Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* (Se ve por el proemio del tercer evangelio que su autor quiso introducir el mensaje cristiano en toda su verdad y valor en el gran mundo), pp. 256-257.—Ehrhard Kamlah, *Buchstabe und Geits* (Significado de esta antítesis en la exégesis viejo testamentaria de S. Pablo), pp. 276-282.—Wilhelm Nitsch, *Wort und Sakrament einmal anders gesehen* (Lo que llamamos sacramentos no son medios de santificación, porque ello es exclusivo de la Palabra, del «Kerygma»), pp. 283-286.—*Hinweise* (La contribución de la Teología evangélica a la restauración del sentido del derecho casi borrado en la guerra y sobre todo en la postguerra), pp. 287-288.

Harvard Theological Review, 1954, april.—G. H. Boobyer, *Mark II. 10A and the Interpretation of the Healing of the Paralytic* (Es una interpolación hecha quizá antes de que Mc. escribiera su evangelio), pp. 115-120.

Irish Theological Quarterly, 1954, october.—Patrick J. Temple, *Origen and the Ellipsis in Lk. 2:49* (Expuestas las varias interpretaciones se inclina por la de *casa*, y explica la elipsis por el afán de Lucas de variar el estilo), páginas 367-375.

Jewish Quarterly Review, 1954, october.—Solomon Zeitlin, *The Essenes and Messianic Expectations* (Los Esenios, identificados con los Hasidim, nacieron en la persecución de Antíoco Epifanes; son distintos de los fariseos y nada tienen que ver con el Bautista. Reconocieron el Estado asmoneo, pero no el Sumo Sacerdote de los Macabeos. Por eso se retiraron del culto del Templo. Creían en la inmortalidad del alma y se preocupaban por la salvación individual, pero no por la del pueblo. No esperaban un Mesías), pp. 83-119.—Irving A. Agus, *The Rights and Immunities of the Minority* (La organización política de las comunidades judías en Francia y Alemania durante los siglo XII y XIII no es sino el desarrollo de un derecho consuetudinario judío conservado desde los días del segundo Templo), pp. 120-129.—Zev Vilnay, *Identification of Talmudic Place Names* (Gerasa, Muzekka, Thorah, Salhanah, Jelebineh, Shatana, Akrush, Tayasir, Zuk, Jelil, Sumaka, Furut, Fahura, Mahel, Arabonah, Nahef, Malha), pp. 130-140.—W. H. Brownlee,

Emendations of the Dead Sea Manual of Discipline and some Notes concerning the Habakkuk Midrash (Defiende sus correcciones contra la crítica de Zeitlin), pp. 141-158.—Paul Winter, *The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II* (Se propone demostrar que estos capítulos sólo pudo escribirlos una persona enraizada en las tradiciones sociales y religiosas judías, y que vivió en Palestina en una comunidad judía antes del conflicto armado con Roma), pp. 159-169.—*Critical Notices*, pp. 168-180.—*Books Received*, p. 181.

— — — —, **July.**—Solomon Zeitlin, *The Antiquity of the Hebrew Scrolls and the Piltdown Hoax: a Parallel* (Repite sus argumentos y contesta a otros en contra), pp. 1-29.—S. D. Goitein, *Petitions to Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza* (Se refiere a una petición que el jefe de una academia del Cairo dirigía en el s. x u xi a un califa fatimita, para no dividir el local de su academia con otro), pp. 30-38. Paul Winter, *Notes on Wieders Observations on the* דורש התורה *the Book of the New Covenanters of Damascus* (Niega que pueda aducirse a Filón como testigo de la identificación de Moisés con Hermes), pp. 39-47.—Moshe Perlmann, *Another Ka'b Al-Ahbar Story*, pp. 48-58.—*Critical Notices*, pp. 59-76.—*Books Received*, pp. 77-82.

Lumière et vie, 1954, marz.—*De l'existence de Dieu*, Ch. Larcher, O. P., *La connaissance naturelle de Dieu d'après le livre de «La sagesse» (13-1-9)*, pp. 197-206.—A. Feuillet, P. S. S., *La Connaissance naturelle de Dieu par les hommes, d'après «Romains», 1,18-23*, pp. 207-224.

— — — —, **mayo.**—*Jésus, le Sauveur.*—J. Giblet, *Jésus, Messie et sauveur d'après les evangiles synoptiques* (Los Evangelios expresan perfectamente la doctrina de la salvación), pp. 333-370.—L. Cerfaux, *Saint Paul nous parle du salut* (Pregona la liberación realizada y la esperanza anunciada por Cristo a los hombres), pp. 371-390.—M. E. Boismard, O. P., *Jésus, sauveur, d'après saint Jean* (La terminología propia de S. Juan al exponer la doctrina de la salvación), pp. 391-410.

Marianum, 1954, III.—L. G. Da Fonseca, S. J., *La «Donna» del Protoevangelo (Gen. 3,15) alla luce del Vangelo* (La mujer es la Madre del Redentor, inmaculada, llena de gracia, corredentora y medianera), pp. 209-227.—L. M. Peretto, O. S. M., *La Vergine Maria nel pensiero di uno scrittore del secondo secolo (La Mariología del Protoevangelo di Giacomo)* (Se detiene especialmente en la doctrina del Ps-Santiago acerca de la virginidad de María antes, en y después del parto), pp. 228-265.

Nouvelle Revue Théologique, 1954, nov.—J. Bouttier, *La typologie du baptême d'après saint Thomas* (Estudio sistemático de las realidades del N. T. por el análisis de los tipos del Antiguo), pp. 897-916.—I. G. Lambert, S. J., *Le drame*

du jardin d'Eden (Análisis literario del 2.º y 3.º capítulos del Génesis. Verdades religiosas. Presentación literaria de estas verdades) (continuará), pp. 917-948.

Revue Biblique, 1954, Octobre.—Van der Ploeg, O. P., *L'esperance dans l'Ancien Testament* (Examina los términos hebreos que expresan una noción similar a la esperanza, aunque advirtiendo que no coincide íntegramente con la noción escolástica, y señala las versiones que recibieron en griego. Los individuos esperaron de Dios bienes materiales en este mundo. El pueblo esperó de Dios bienestar temporal próximo, bienestar mesiánico y escatológico), pp. 481-507.—W. Grossouw, *L'esperance dans le Nouveau Testament* (Examina primero los términos, luego los temas literarios en que estos términos se emplean, y pasa luego a tratar de la teología de la esperanza, partiendo principalmente de S. Pablo, para precisar su objeto y su motivo, y considerarla como virtud relacionada con la fe y la caridad), pp. 508-532.—M. Delcor, *Contribution a l'étude de la legislation des sectaires de Damas et de Qumram* (Hace resaltar la importancia concedida a la Ley de Moisés en ambos documentos. Los términos jurídicos usados en el Manual de Disciplina son, menos dos, comunes al A. T., pero distinguen los preceptos divinos de los humanos; en este mismo la autoridad judicial se halla indiferenciada del sacerdocio, mientras que en Dam. ha adquirido desarrollo propio. Dam. llama con frecuencia legislador al jefe de la comunidad, pero no es evidente que se identifique con el Maestro de Justicia del Man. de Disc.), pp. 533-553.—B. Couroyer, O. P., *Termes egyptiens dans les papyri araméens du Musée de Brooklyn* (pp. 554-559).—*Chronique archaeologique* (Resumen de las actividades arqueológicas en Jordania y en Israel), pp. 560-582.—*Recensions*, pp. 583-595.—*Bulletin*, pp. 596-638.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1954, jul.-sept.—A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos* (*Rom. 8,19-22*) (¿Quedó degradado el mundo material por el pecado? ¿Cuál es su relación con el hombre caído? A este propósito el pensamiento paulino no da una respuesta decisiva, ya que los autores inspirados no se han planteado la cuestión ni la sospecharon por falta de datos científicos), pp. 445-465.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1954, IV.—P. Bonnard, *Deux ouvrages récents sur la pensée du Nouveau Testament* (Son la de Bultmann, *Théologie des Neuen Testaments* y la de Dupont, *Les beatitudes*), pp. 289-295.

Salmanticensis, 1954, 2.—M. García Cordero, O. P., *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*, pp. 343-364.—A. Colunga, O. P., *La ley de los primogénitos y el Pentateuco*, pp. 450-455.

Scholastik, 1954, 4.—Franz Joseph Schierse, S. J., *Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien. Erläutert an Mk 9,1*, pp. 520-536.

Scriptorium Victoriense, 1954, jul.-dic.—ANDRÉS IBÁÑEZ ARANA, *Las cuestiones «De prophetia» en Santo Tomás y la inspiración bíblica* (Aplicar a la inspiración lo que Santo Tomás dijo de la profecía no favorece a la luminosidad angélica de su entendimiento), pp. 256-312.

Sefarad, 1954, 2.—EUGENIO ZOLLI, *Il significato di j-h-ph in Ger. 2,25*, pp. 363-366.—JOSÉ M.ª BOVER, S. I., *«El Maestro y el Señor» en la historia del rabinismo*, pp. 366-358.

Studia Theologica, 1954, I.—WERNER GEORG KÜMEL, *Jesus und die Anfänge der Kirche* (En controversia con A. Oepke somete de nuevo a minucioso análisis la cuestión del origen de la Iglesia y en especial el texto de Mt. 11,17-19), pp. 1-27.

Theologie und Glaube, 1954, 4.—OTHMAR SCHILLING, *Der geistige Sinn der Heiligen Schrift* (Afirma la existencia de un sentido espiritual y de un sentido pleno y expone algunos criterios para saber con certeza en qué lugares existe), pp. 241-254.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1954, 5.—FRANZ MÜSSNER, *Zusammengewachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode* (Estudio exegético de Rom. 6, 1-6), pp. 257-265.

Vatus Testamentum, 1954, october.—HENRY S. GEHMAN, "Αγιος *in the Septuagint and its relations to the Hebrew original* (Examina los diversos términos hebreos que los LXX traducen con este término griego, tanto en forma adjetiva como sustantiva, refiriéndose al grado positivo o al superlativo, y concluye que generalmente fueron afortunados al traducir el término *qadash* y sus derivados, pero que usaron de una gran libertad al emplear el singular y el plural en la forma neutra), pp. 337-348.—P. GRELOT, *Etudes sur le «Papyrus Pascal» d' Elephantine* (Propone una restauración del papiro. Para ello comienza por hacer resaltar su afinidad con la legislación sacerdotal, sirviéndose luego de ésta para llenar las lagunas del papiro. Sugiere que este papiro, que contendría el mensaje de Hananías a la colonia judía de Elefantina, encerraría gran interés si Hananías tenía algo que ver con la misión de Esdras y Nehemías, y podría reflejar el estado de la legislación de la Pascua y de la compilación de la Thora en el año 419), pp. 349-384.—HEINZ KRUSE, *Die «dialektische Negation» als semitisches Idiom* (Esta cree que es la explicación profunda de aquellos lugares que suelen traducirse «no tanto... cuanto...»), pp. 385-400.—WILHELM RUDOLPH, *Problems on the Books of Chronicles* (No se deben distinguir dos estratos en la obra del Cronista, aunque haya sufrido luego algunas interpolaciones. Para los reinados de David y Salomón tuvo como fuente única a Sam. y Rey., pero en el resto tuvo otra fuente más

externa. Su fin principal es presentar la realización de la teocracia por la elección de Judá y Jerusalén, donde David tiene su trono y Yahvé su Templo. No es ritualista, aunque siente un gran entusiasmo por el culto solemne, y parece haber pertenecido a los levitas), pp. 401-409.—*Short Notes*: Josua Blau, *Nawa Thilla (Ps. CXLVII 1)*: *Lobpreisen* (Nawa es un infinitivo piel, que significa «aderezar, adornar»), p. 410.—Milos Bic, *Mashtin bequir* (La frase habría sido alterada en época profética o más bien en el destierro. Primitivamente se referiría a los harúspices de los banquetes sagrados. Al suprimir los de un rey o dinastía, se le dejaba sin ninguna ayuda divina), pp. 411-416.—Alan D. Corré, *A reference to Epispasm in Koheleth*, pp. 416-418.—Kurt Galling, *Zur Deutung des Ortsnamens* טרפל = *Tripolis in Syrien* (Tras el nombre helenista se escondería otro anterior, que significaría una región rica en legumbres y frutales, pp. 418-422.—M. H. Gottstein, *A Supposed Dittography in DSD*, pp. 422-424.—A. M. Honeyman, *Magor missabib and Jeremiah's punt* (Significaría «destrucción en todos los alrededores»), pp. 424-426.—Arvid S. Kapelrud, *Genesis XLIX 12* (El vino y la leche son términos de comparación de negrura y blancura), pp. 426-428.—Peter Katz, יהיה = *Jeja*, יהוה = *Jeja*? (Nada autoriza a cambiar la pronunciación tradicional. La lectura de Aquila sólo denuncia el deseo de ocultar la verdadera pronunciación), pp. 428-429.—Jean de Savignac, *Note sur le sans du verset VIII 22 des Proverbes* (Habría que traducir: «El Señor me produjo como su idea primera»), pp. 429-432.—P. P. Saydon, *Some unusual ways of expressing the superlative in Hebrew and Maltese*, pp. 432-433.—Norman Walker, «*Israel*» (Significa: «Yahvé de Seir es El»), p. 434.—E. Wiesenberg, *A note on* מזה *in Psalm lxxv 9* (מזה sería un nombre derivado de נזה, que significa «brotar»), pp. 434-439.—P. Winter, ΟΥ ΔΙΑ ΧΕΙΡ ΗΡΕΣΒΕΩΣ ΟΥΔΕ ΔΙΑ ΧΕΙΡ ΧΕΡΑΦ ΟΥΔΕ ΔΙΑ ΧΕΙΡ ΑΓΓΕΛΟΥ *Isa lxiii 9 (Gk) and the Passover Haggada* (Un midrash del Dt. coincide con la variante de los LXX, y refuerza la probabilidad de que haya habido otra forma textual hebrea, que se ha perdido), pp. 439-441.—*Reviews*, pp. 442-448.—*Booklist*, pp. 449.—*Indexes*, pp. 450-473.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1954, 4.—J. Beumer, *Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik* (Historia de la interpretación mariológica del Cantar de los Cantares), pp. 411-439.

Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1954, 4.—Spicq, O. P., *Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral in den synoptischen Evangelien*, pp. 394-410.

LIBROS RECIBIDOS

*De sus AUTORES.

Isidro Gomá Civit, Pbro.: *Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia* (Iren, Adv. Haeres, III, 24, 1).—*El Espíritu Santo y sus «carismas» en la Teología del Nuevo Testamento.*—Oración inaugural del curso académico 1954-55.—Barcelona, 1954.—150 × 225 mm., 105 páginas.

*De Edit. BEAUCHESNE ET SES FILS. Rue de Rennes, 117. Paris.

Joseph Bonsirven, S. J.: *Epitres de Saint Jean* (Verbum Salutis, IX).—Paris, 1954.—120 × 185 mm., 280 páginas.

*De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Madrid. Alfonso XI, 4.

Kirschbaum, Junyent, Vivès: *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas.* Con los hallazgos de las recientes excavaciones vaticanas.—Madrid, 1954.—140 × 200 milímetros, XVI + 614 páginas + 123 láminas y un mapa.

Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica.* Tomo IV, *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos* (1-2 q. 1-21). *Tratado de las pasiones* (1-2 q. 22-48). Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XX + 1031 páginas.

Hilario Marín, S. J.: *Doctrina Pontificia.* IV, *Documentos Marianos.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XXXI + 894 páginas.

Obras selectas de San Francisco de Sales. II, *Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio Espiritual. Fragmentos del Epistolario. Ramillete de cartas enteras.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XXIII + 982 páginas.

Mons. Angel Herrera Oria: *La Palabra de Cristo.* IV, *Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XXIV + 1275 páginas.

*De DESCLÉE DE BROUWER. Piazza Grazioli, 2, 4. Roma.

Dom. L. Palacios, O. S. B.: *Grammatica Syriaca.*—Roma, 1954.—165 × 245 mm., IX + 272 páginas.

*De KATHOLISCHES BIBELWERK. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Liber Psalmorum cura et opibus Aloysii Mayer Parochi Gutenbergensis elaboratus et impressus.—Stuttgart, 1954.—210 × 150 mm., 273 páginas más índices.

*De KÖSEL VERLAG. Kaiser Ludwigsplatz, 6. Munchen, 15.

Das Buch Ijjob. Hebräisch und Deutsch. Übertragen, Ausgelegt und mit Text und Sacherläuterungen versehen von Fridolin Stier.—München, 1954.—145 × 225 milímetros, 361 páginas.

*De LETOUZEY ET ANÉ. 87, Boulevard Raspail. VI, París.

M. GRISON: *Problèmes d'Origines. L'Univers-Les Vivants-L'Homme.*—París, 1954 309 páginas.

*De ORBIS CATHOLICUS. Piazza Montecitorio, 117. Roma.

BERNARD J. LE FROIS, S. V. D.: *The Woman Clothed with the sun (AP. 12). Individual or collective?*—Roma, 1954.—175 × 255 mm., XVIII + 280 páginas.

*De edit. EL PERPETUO SOCORRO. Manuel Silvela, 14. Madrid.

ISABEL FLORES DE LEMUS: *Vida de la Virgen María Madre de Dios.*—Madrid, 1954.—180 × 250 mm., XXII + 273 páginas más índices.

GAETANO M. PERRELLA, C. M.: *Introducción general a la Sagrada Escritura.*—Madrid, 1954.—174 × 245 mm., XXV + 391 páginas + XVI láminas.

*Del PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO. Piazza della Pilotta, 35. Roma.

ROBERT NORTH, S. J.: *Sociology of the Biblical Jubilee* (Analecta Biblica, Investigaciones Scientificae in res biblicas, 4).—Roma, 1954.—165 × 240 mm., XLVI + 245 páginas.

La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni

(*Continuación.*)

III. Estudio Paleográfico

El estudio paleográfico del *Cavense* resulta muy complejo e interesante. Por lo cual le iremos haciendo por partes, prestándole la atención que merece. Como dijimos antes, entre todos los que estudiaron el códice ha sido Lowe (75) el que mejor le ha estudiado hasta hoy. Aquí se aprovecharán sus atinadas observaciones, pero siguiendo nuestro propio camino.

1. *Formato externo*

Como observa justamente Ch. Upson Clark, la forma exterior del códice es «presque carrée» (76). En efecto, la altura de cada página —320 mm.—, en proporción a su anchura —280 mm.—, juntamente con el grosor del volumen, debido al gran número de folios —303 ff.—, hace que el *Cavense* sea un códice rectangular, casi cuadrado.

2. *Materia. Preparación. Encuadernación del Códice*

El códice está escrito en pergamino. El pergamino, en general, es de pieles excelentes, y está muy bien preparado. Algunas veces se encuentran en él ojos, o huecos, que ya se hallaban antes de escribirse el códice, puesto que el amanuense se atiene a su contextura. Por ejemplo, en el *F. 10 v. a.* Igualmente se halla muy bien conservado. En los folios en que hubo necesidad de reparación ésta

---

(75) *The Codex Cavensis: new light on its later History*, Q (1937) 325-331.
(76) *Collectanea Hispanica*, pág. 135.

se hizo con mucho esmero. Así los folios 26, 27, etc. En cambio, es una lástima que a veces se haya cortado demasiado el pergamino en el margen superior. Ex. gr.: el *F. 192 v.* Parece que esto se hizo cuando fué acoplado el manuscrito a su forma actual.

El códice está encuadernado, ignorando nosotros cuándo se hizo la actual encuadernación. No tiene mérito alguno. Antes de hacerse la encuadernación primitiva hubo de doblarse el pergamino en *Quaterniones*. Los folios fueron rayados primero, uno a uno. No fueron, en cambio, numerados. Ni se numeraron después. Para nuestro estudio los tuvimos que numerar provisionalmente.

Los *Quaterniones* son normalmente de ocho folios, y están numerados, llevando la sigla QT y el número romano correspondiente, encuadrados en un tarjetón, recuadro o cartela, de factura artística y miniada. Suelen hallarse en el vuelto del folio, que es el correspondiente al lado del vello de la piel.

El pergamino se mantiene generalmente en su color habitual, blanco, algo pajizo, amarillento. El cual se aprovecha como fondo natural, para diversos elementos decorativos, en combinación con otros matices. Pero, aparte de esto, como sucede también en la *Biblia de Teodulfo*, hay varios folios que, con la intención de dar más realce al texto, han sido especialmente preparados, tiñéndolos por entero de otros colores: púrpura y azul. Fueron teñidos de púrpura, es decir, de un color rojo violáceo, sólo los folios 194, 224 y 253. De azul, los folios 220 y 221 (77).

3. *Tintas*

Sobre el pergamino, así preparado, se escribió el códice. La escritura se hace con tinta de varias clases. Una verdadera riqueza. Hallamos en él letras negras, rojas, doradas, blancas, rosáceas, azules, amarillas y verdes.

a) *Tinta negra.*

Es la ordinaria del códice. Una tinta más bien morena, grisácea o parda agrisada. De óptima calidad. Fina, fija, consistente, inalterable. Apenas ha perdido con el tiempo.

---

(77) Debe, pues, rectificarse a MATTEI CERASOLI, en esto, como en varias otras cosas, impreciso e inexacto.

Lo cual se puede decir también de las otras similares que usaron las distintas manos.

Con tinta negra está escrito la mayor parte del códice, tanto en el texto bíblico como en las notas marginales.

b) *Tinta roja.*

Es la segunda en importancia. Se usa, en parte, como motivo ornamental, combinándose con otros elementos para las miniaturas. Pero, sobre todo, para escribir con ella parte del texto y de las notas marginales. Así, por ejemplo, se escribe con tinta roja lo siguiente:

1.° Los números de los años de los patriarcas y otros parecidos. Ex. gr.: *F. 2 v.*, *F. 3 r.*, *F. 31 r.*, etc.
2.° Los números marginales que indican la antigua división de los capítulos. Son de mano visigótica, muy primitiva. *F. 1 ss.*
3.° Gran número de letras o de palabras de los *Incipit* y *Explicit*, alternando con otras en tinta negra. Ex. gr.: *F. 14 r. c.*, etc.
4.° Algunas perícopes especiales que se quieren poner de realce por su importancia. Ex. gr.: El Cántico de Moisés, *F. 17 v.*
5.° Algunas notas marginales. Ex. gr.: *F. 18 r. b. 195 ss.*
6.° Muchas líneas, o medias líneas, cuando empiezan las diversas partes del texto. Ex. gr.: *F. 64 v. a.*, etc.
7.° Algunos nombres, dentro del texto, en las columnas. Ex. gr.: *F. 8 v.*
8.° Muchos epígrafes intercalares y títulos, en *Job*, el *Salterio*, etcétera. Ex. gr.: *F. 93 v. ss. F. 102 ss.*
9.° Las letras hebreas, etc. Ex. gr.: *F. 125 v.*
10.° Alternando en el texto con otras letras doradas, verdes, blancas o amarillas. Ex. gr.: *F. 194, 253*, etc.
11.° En muchas líneas iniciales de las *Capitulaciones*. Ex gr.: F. 225 ss.

c) *Tinta dorada.*

Con oro, o una composición que se usa como tinta dorada, se minia o escribe lo siguiente:

1.° *F. 1 v.* El centro de los círculos menores.
2.° *F. 2 r.* La inicial I.
3.° *F. 57 v. b.-58 r. a. b.* Hay en ellos varias cartelas e iniciales muy bellas, en las cuales el color del pergamino se usa como fondo, según se acostumbra, pero dado de un tono amarillo más vivo y dorado.
4.° *F. 143 r.* Se usa el oro como adorno en el centro de los círculos más pequeños.

5.° *F. 153 v.* Letras doradas, combinadas con otras verdes y rojas.
6.° *F. 166 v.* La suscripción del copista: DANILA SCRIPTOR.
7.° *F. 194 r.-v.* En el epígrafe del *recto* y en el *Explicit* del *verso* hay letras doradas, alternando con otras blancas, rojas, azules y verdes.
8.° *F. 220 r.-220 v.* Circulitos de oro, como adorno, en los ángulos.
9.° *F. 223 v.* Se escribe todo el *Prefacio* con letras doradas.
10.° *F. 225.* Se combinan letras doradas con otras verdes y rojas. Los *Sumarios* de los Evangelios se escriben con letras doradas.

d) *Tinta blanca.*

También se usa una tinta blanca, lechosa, especialmente dispuesta *ad hoc*. Como empleada sobre el blanco del pergamino resultaría casi ilegible, suele usarse en los folios que fueron teñidos de azul o de púrpura, aunque no exclusivamente. La encontramos en los siguientes folios:

1.° *F. 143 v.* Todo el prólogo de Isaías.
2.° *F. 194 r. v.* El prólogo de Esdras, etc.
3.° *F. 220 r.* Letras blancas, combinadas con otras rojas y amarillas.
4.° *F. 221.* Letras con tinta blanca, alternando con otras en tinta roja y amarilla.
5.° *F. 224.* Se escribe el texto con letras blancas, combinadas con otras rojas, etc.
6.° *F. 253.* Se escribe el texto, alternando las letras blancas con otras rojas y amarillas.

Por lo que a la tinta de otros colores se refiere, es de menos importancia, y acabamos de decir los casos en que se usa, en combinación con las tintas negra, roja, blanca y dorada.

4. *Manos*

Mattei-Cerasoli nos da la noticia de que ya en su tiempo distinguían algunos cuatro manos distintas en el *Cavense* (78).

Este es un problema difícil. Precisar con exactitud las manos que intervinieron en su confección nos resulta casi imposible. Conviene, sin embargo, decir algo sobre el caso.

(78) *Codices Cavenses*, págs. 9-10.

a) *Primera mano. Danila. Cuerpo del Códice.*

Hay ante todo una mano muy hábil, peritísima en caligrafía, que sabe hacer primores. Con la misma soltura escribe en todo género de letras: las unciales, las semiunciales y la minúscula visigótica. Es de trazo sobrio, de rasgo fino, de pulso firme, de limpia ejecución y de nitidez asombrosa. Achica y adelgaza los tipos cuanto quiere. Es la mano de un artista genial. Esta mano, la de Danila, dejó su constancia al final de Jeremías, antes del prólogo de Ezequiel. De modo que hasta este lugar todo lo que antecede de cierto es suyo.

b) *Otra mano. El continuador de Danila. También visigótico. Cuerpo del Códice.*

Entramos aquí en un misterio. ¿Escribió Danila todo el manuscrito de la Cava? Por una parte, parece que sí. La escritura acusa los mismos rasgos, tanto en la minúscula como en las unciales y semiunciales. La tinta y la ornamentación parece conducir al mismo resultado. Hay en toda la obra cierta unidad, por lo cual, si no fuese de la misma mano, es preciso confesar que es de la misma época, del mismo *Scriptorium*, de la misma escuela paleográfica.

Pero la duda surge por dos razones. La primera, porque el códice tiene la suscripción del autor al final de Jeremías y antes de comenzar Ezequiel. ¿Quiere esto decir que allí acabó de escribir Danila? Claro es que esta razón no es decisiva, puesto que a veces se hallan suscripciones en el cuerpo del Códice (79). Pero lo general es que se encuentren al fin, como en el *Toledano* (80) y la *Biblia de San Isidoro de León* (81); o al principio, como en la misma *Biblia de Vimara* (82): o al terminar el Viejo Testamento, como en la *Biblia de Quisio* (83). Raro es que una suscripción se encuentre así, suelta y aislada, sobre todo si luego no tiene colofón final. De todos modos, esta razón no es fuerte; ni, mucho menos, decisiva.

---

(79) Por ejemplo, en la *Biblia de Vimara*, de la Catedral de León. Pero en esta Biblia se encuentra por todas partes: *F. 2 r., F. 91 v. a., 101 r. b., 202 r., 211 r., 216 r. a., 217 r. b., 233 v. b., 275 v.*

(80) *F. 375 v. b.*

(81) *F. 513 v. b.* y *514 r.*

(82) *F. 2 r.*

(83) *F. 144 r. a.*

Más fuerte me parece la siguiente. Y es que pocos folios después de la suscripción—*F. 176 r.*—, a partir de Daniel, empieza a aparecer una *k* en vez de una *h*, o una *h* en forma de *k*, que antes no aparecía, y que luego ya no cesará en todo el códice, escribiendo formas tan peregrinas como *danikel, iokel, propketa, apostkoli*, etc., que parecen acusar una mano distintas de la anterior. De otro modo no sabemos explicarnos este cambio.

c) *Nueva mano. Igualmente visigótica. Las notas marginales.*

Fuera del cuerpo del códice tiene la *Biblia de la Cava* una larga serie de notas marginales de muy distinto género, que describiremos más adelante, al hacer estudio crítico del códice. Estas notas crean un nuevo problema, en cuanto a las manos que intervinieron en su redacción. ¿Se trata de una misma mano que escribió todas las notas, o dos, o más, sucesivamente? En cualquiera de ambos casos, ¿se trata de la misma mano que escribió el cuerpo del códice o de otra distinta? Y caso de haber sido dos aquéllas, ¿con cuál de ellas se ha de identificar?

Hablamos del «corpus» de esas notas en general y no de algunas sueltas, de mano aislada. Confesamos no poder resolver este problema adecuadamente. Carecemos de competencia para ello. Nuestra humilde opinión es que debió de ser la misma mano la que escribió casi todas las notas, con la excepción de las que diremos inmediatamente; y que esta mano obró ya sobre el códice terminado, siendo distinta y algo posterior, aunque del siglo IX, a la del autor o autores del cuerpo del códice.

d) *Otra mano. Aislada. También visigótica. Notas marginales.*

Según nos parece, entre las notas marginales hay alguna suelta, ex. gr.: *F. 145 v. a.*, que debió ser escrita por mano diferente de las demás. Es también visigótica, quizá posterior, tirando más a cursiva.

e) *Nueva mano. Asimismo aislada y visigótica. Notas marginales.*

Igualmente hay que decir de otra mano que escribe algunas notas, muy pocas, ex. gr.: *F. 96 v. b.* y *F. 97 r. a.*, con toda evidencia distinta de las anteriores. Es mucho más tosca y no creemos se pueda confundir con la siguiente, beneventana.

f) *Nueva mano. Notas beneventanas y carolinas.*

Hay en el *Cavense*, dice Lowe, tres notas marginales:

F. 100 r.: belli.
F. 254 v.: dicentes.
F. 254 v.: simulacra intuebamini.

La primera acusa manifiestamente una mano beneventana de la primera mitad del siglo XII. En cuanto a las otras dos, ambas son seguidas por dos puntos sobre una coma, que es la terminación normal beneventana. Lo cual se halla en otras partes Mas he aquí que mientras la palabra *belli* es puramente beneventana, las otras dos frases tienen elementos extraños a la minúscula del Sur de Italia, porque ni la *d*, ni la *t*, ni la *a*, tienen la forma beneventana. ¿Solución? Que el escritor de estas notas estaba formado en la escuela beneventana, pero teniendo ya influjos extraños. La misma mano escribe ambas frases y usa distintas letras, a veces beneventanas, a veces no, con tendencia a la forma carolina. Lo cual está en estrecho paralelismo con otros libros de la abadía, pertenecientes a la misma época (84). Esto por lo que se refiere a las observaciones de Lowe. Por nuestra parte, debemos añadir que en el *F. 97 v. c.* hay en el margen otra variante marginal beneventana de la misma tinta y mano que la nota del *F. 100*. Pone *corillibus*, aludiendo a *coloribus*, del texto.

g) *Apéndice I. Notas árabes.*

Como otros varios manuscritos visigóticos, no sólo de aquellos que, como el *Toledano*, fueron escritos por mozárabes sujetos al yugo musulmán, sino como el *Legionense de San Isidoro*, que, por haber sido escrito en el Monasterio de Santa María in Baleranica (Berlanga), estaban lejos de su alcance en territorio cristiano, el *Cavense* tiene varias notas árabes. Ex. gr.: *F. 32, F. 33, F. 98 r.* Ignoramos si la mano que las escribió fué la de Danila, o alguna otra de las dichas anteriormente, o es distinta de todas las demás.

---

(84) Cf. E. A. Lowe, *The codex Cavensis*, Q (1937) 329

h) *Apéndice II. Notas hebreas.*

Finalmente, en el *F. 98 r. a.* hay una nota hebrea, cuya procedencia no somos capaces de descubrir. Ni si es de distinta mano o de la misma que la anterior.

5. *Letras*

Cuanto acabamos de decir sobre las manos que intervinieron en el códice está en estrecho paralelismo con lo que ahora diremos sobre el tipo de la escritura en él usada.

Corrientemente ha sido reconocido que el *Cavense* es un verdadero monumento de la paleografía española. Los elogios abundan sin distinción. He aquí algunas frases de los más insignes paleógrafos, críticos y arqueólogos.

A juicio de Mattei-Cerasoli el manuscrito fué escrito «nitide, perpulchre, elegantissime» (85). «C'est la superbe Biblia Cavensis», dice con énfasis Upson Clark, asegurando de este manuscrito que «est des plus magnifiques», tanto que debiera hacerse de él una reproducción fotográfica: «mérite d'être publiée en entier en fac-simile» (86). Por su parte Domínguez Bordona reconoce que el códice es «notable por el primor de su caligrafía» (87), y el P. García Villada, que se trata de una «Biblia hermosísimamente escrita» (88). Finalmente, la indiscutible autoridad de Lowe dictamina que la «caligrafía del códice es quizá la más fina que haya hecho un español» (89).

Descendamos ahora a explicar los tipos de letra usados en el *Cavense*.

a) *La minúscula visigótica.*

Dejando a salvo lo dicho al tratar de las *manos* que intervinieron en el códice y simplificando la cuestión en lo posible, empecemos

(85) *Codices Cavenses*, pág. 9.

(86) *Collectanea Hispanica*, pág. 135.

(87) *Exposición de códices miniados*, págs. 10-12.

(88) *Paleografía española*, pág. 100, núm. 42. ID., *Un verdadero primor de caligrafía visigoda*, HEE 3, 439-40.

(89) *The Codex Cavensis*, Q (1937) 325. Y mucho antes había escrito: «This ist by far the finest product of Spanish penmanship», *Studia Paleographica*, página 62. Al cual se puede añadir el juicio de QUENTIN, que escribe: «chef d'oeuvre d'une très fine calligraphie», *Mémoire...*, pág. 299

por decir que el *Cavense*, como es bien sabido, está escrito con letra minúscula visigótica.

Sea o no la misma mano la que escribió todo el cuerpo del códice, y sea o no ésta la que escribió también las notas, atendiendo a la forma y al tamaño de las letras se pueden distinguir dos tipos: la del cuerpo del códice y la de las notas marginales.

La del cuerpo del códice, proceda o no de la misma mano, es toda ella de sabor arcaico, aunque muy fina, muy regular, con ligera inclinación hacia la izquierda. Varios de sus caracteres paleográficos obligan, a nuestro juicio, a situarla entre los modelos del primer período. Todos sus detalles pregonan muy alto la maestría de un artista genial.

La de las notas es de parecida factura, pero más achicada, excepcionalmente delgada, casi miscróscopica. Como tiene idénticos caracteres, es preciso situarla en una época no muy posterior.

b) *La mayúscula visigótica.*

El *Cavense* es un manuscrito riquísimo en diversos tipos de letras mayúsculas. Fuera de los antiguos códices, totalmente escritos en ese género de letra, no conocemos ninguno que abunde tanto en ella como la *Biblia de la Cava*. En cantidad, en calidad y en variedad. En el *Cavense* se usan casi todos los antiguos tipos: la capital rústica, la capital alargada, la uncial, la semiuncial y la *b-d* uncial. Pueden verse en los *Breves* o *Capitulationes*, en los *Prólogos*, en los *Argumenta*, en los *Cánones*, en la *Suscripción*, en los *Incipit* y *Explicit*, en los demás elementos extrabíblicos, en multitud de letras iniciales, en gran número de líneas al empezar los libros y en algunas notas marginales. Conviene decir algo de ellos por separado.

1.° *Capital rústica.*

En el *Cavense* no se ve la capital cuadrada que se usaba antiguamente incluso en España (90) y siguió usándose más tarde en la escuela de Tours (91); pero sí la capital rústica. Esta era de abolengo

(90) Cf. Z. García Villada, *Paleografía española*, I, pág. 715, y II, *Album*, pág. XI, núm. 11.

(91) Cf. Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours*, París 1885. Rand, *Studies in the Script of Tours*, I, Cambridge, Massach. 1929. II, *ib.*, 1934. Lowe, *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327.

también en nuestra península (92) y con estos caracteres está escrita la suscripción del autor en el *F. 186 v.* Además, como rasgo curioso, según observa Lowe, aun usando otros tipos de letra, la A es con frecuencia capital rústica (93). Se usa también algunas veces para los primeros versículos del texto.

2.° *Capital alargada.*

Como nota característica, el *Cavense* tiene un tipo de letra, muy bello y artístico, que suele llamarse de capital alargada, porque algunas letras elevan o bajan sus rasgos del nivel de la línea. El fondo es de capital rústica y acostumbran a elevar los rasgos la L, la H en su primer tramo y la I. Además, en parte la T y la S, sobre todo al final de las palabras. Suelen, en cambio, alargarle por debajo de la línea la P, la F y la Y, a las cuales puede añadirse la M, en la convergencia del ángulo inferior, en el centro.

El tamaño de esta clase de letras es grande, tipo de versales, y se usa como adorno dentro de las cartelas que contienen los *Epígrafes* y *Colofones* de los Libros Santos, los *Incipit* y *Explicit* de los Prólogos, los *Cánones* de los Evangelios y otros elementos extrabíblicos.

Es, pues, este tipo muy usado en la *Biblia de la Cava* y fué después corriente, para idénticos casos, en los manuscritos visigóticos del siglo X.

3.° *Unciales.*

Este tipo de letra, que se deriva en línea recta de la letra capital, con influencia de la cursiva (94), se usa mucho en el *Cavense*, puesto que con él están escritos los Prólogos y lo suelen estar varias líneas iniciales de los Libros Santos. Además sucede que, como observa Lowe, la uncial D es más común que la minúscula. Finalmente, hay también en los márgenes varias notas escritas con unciales, como en el *F. 14 v.*, etc.

Esta clase de letra, cuya descripción puede verse en las Paleogra-

---

(92) Cf. Z. García Villada, *Paleografía española*, I, pág. 72 ss., y II, *Album*, pág. XI, núm. 12.

(93) *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327.

(94) Véanse sus características en García Villada, *Paleografía española*, página 28 ss., núm. 13. Y sobre su uso en España. *ib.*, pág. 74 ss. núm. 26.

fías (95), se caracteriza por una mezcla de unciales y cursivas, predominando las últimas. En el *Cavense* se halla representado en los *Argumenta* de las Epístolas de San Pablo y en varios Prólogos, pues, cuando ocurren dos, uno se escribe con unciales y el otro con semiunciales. Por ejemplo, el prólogo general a los doce Profetas Menores, seguido del prólogo a Oseas, *F. 181 v.*

5.° *b-d unciales.*

Es en el que más insiste Lowe. Por él entiende un tipo peculiar de escritura, en el que la *b* y la *d* son minúsculas, dentro de las unciales. Si fuese un caso aislado, no podría calificarse de tipo especial. Pero, como se repite, obedece a un carácter de letra determinado.

Con este tipo de letra fueron escritos famosos códices bíblicos latinos, como el *Códice de Beza* y el *Códice Claramontano*, de las Epístolas de San Pablo. Pero si estos códices no bastasen, dice Lowe, ahí está el *Cavense* para confirmarlo.

En el Códice de Beza la escritura aparece en línea recta y las letras en sentido vertical. En el *Cavense*, en cambio, las líneas quedan un poco oscilantes y las letras se hallan inclinadas de derecha a izquierda. Tal género de escritura se encuentra sobre todo en los *Breves* o *Capitula*. *F. 57 v., 58 r., 64 r-v.*, etc.

Este detalle de hallarse precisamente en los elementos extrabíblicos confirma a Lowe en su teoría de la jerarquización de los escritos. Pues la *b-d* uncial se halla sólo en los *Capitula* del *Cavense*, como en la *Crónica uncial de S. Jerónimo*, del siglo v, que se conserva en la Bodleyana, se limita a los *Sumarios* marginales (96). Este tipo sería, pues, auxiliar en ambos, y las letras son en ambos inclinadas. Pero esto ha de recibirse con cautela. Pues, como acabamos de ver, en el *Cantabrigense* y en el *Claramontano* ni la letra está inclinada ni puede considerarse como de tipo auxiliar. Lo cual sucede también en la célebre inscripción de Makter en Africa (97), que dió a conocer Moissonneur (98), y con la cual Upson Clark observa cierto parecido (99).

(95) Ex. gr.: García Villada, I, pág. 34 ss., núm. 16.
(96) Cf. Steffens, *Latcinische Palaeographie*, pl. 17, Trier 1909.
(97) *Corpus Insc. Latinarum*, VIII, 1223.
(98) *Paleogr. Soc.*, serie II, I, 49.
(99) *Collectanea Hispanica*, pág. 135.

6. *Otros signos paleográficos. Nexos, abreviaturas, puntuación,* etc.

Continuando aún por la forma de las letras, conviene anotar lo siguiente.

1.° Se usa la I alta, según la regla establecida por los paleógrafos (100). En el *Cavense* se usa en las iniciales y en medio de palabra para los sonidos intervocálicos. A veces suele angularse por arriba, o ahorquillarse, *Yn, aYt,* pero sin confundirse con la y griega (101).

2.° Tiene sólo la forma *ti,* sin distinción entre el sonido fuerte y el sibilante, según la regla establecida por Lowe (102), seguida luego por todos (103).

3.° Como dijimos, abunda la A, como capital rústica, y la D, como uncial.

4.° En cuanto a la puntuación, no hay otra cosa que el punto bajo o medial, que sirve para marcar las pausas. Los otros puntos que haya son ya adiciones posteriores.

5.° No se usa la interrogación.

6.° Frecuentemente se usa la e con cedilla (ę). Ex gr.: *ędificauit, ęgo, ęorum,* etc.

7.° A veces, en vez de una *i,* pone dos puntos, en sentido vertical, sobre la línea. Ex gr.: *sempːternum.*

8.° Usa las conocidas abreviaturas de suspensión, b^{s} i^{s} m^{s} por *bus, ius, mus.* Ex gr.: *trib*^{s}, *hui*^{s}, *uidebim*^{s}. Particularmente *bus* se usa también con las mayúsculas. Ex. gr.: BESTIB^{s}, DIEB^{s}, HOUIB^{s}. Esta forma se encuentra también en la palabra DOMIN^{s}, particularmente al fin de línea.

9.° En cuanto a otras abreviaturas por apócope, se usa generalmente una rayita horizontal que lleva un punto sobre ella y va sobre la palabra o la letra afectada. De ese modo se suprimen varias letras. Por ejemplo, la *m: antequa̅, distinctu̅, ea̅, holocaustu̅, horaculu̅, labru̅, tabernaculu̅,* etc. La *n: Syo̅,* etc.

10.° Este mismo signo se emplea para indicar las abreviaturas por contracción o síncopa. Ex. gr.: *hom̅s, dn̅s,* etc.

---

(100) *The Codex Cavensis* Q (1937) 328 ss.

(101) Cf. LOWE, *Studia Paleographica,* pág. 8. GARCÍA VILLADA, *Paleografía española,* I, pág. 132 s. UPSON CLARK, *Collectanea Hispanica,* pág. 77 s.

(102) *Studia paleographica,* pág. 76.

(103) Ex. gr.: GARCÍA VILLADA, *Pal. española,* pág. 133 ss.

11.° O simplemente para indicar la supresión de una letra medial, particularmente *m* o *n*, no sólo al fin de línea, sino en medio. Ex. gr.: *mā, adulescentulam, cōsecrabis, prīcipum, inhundātem*, etc.

12.° De un modo general, pues, puede afirmarse que ese signo se emplea para las abreviaturas. Incluso con las unciales: LIBR̄, CONSŪMATIONEM, MĒSE, etc.

13.° Con la sílaba *que* es frecuente, en vez de la suspensión en forma de pequeña *s*, el semicolon, es decir, un angulito, o cuña, casi en forma de siete, que va sobre la misma letra. Ex. gr.: *dormiatq', unctaq'*, etc.

14.° En cuanto a la contracción *per*, se halla también la forma más arcaica, *ꝑ*, en vez de *p̄*, tan corriente luego en los códices visigóticos: *ꝑ singulos, desuper*, etc.

15.° Por lo que se refiere a la *u*, con frecuencia se halla sobre la línea, en forma de *v*, bien en las minúsculas: *gaᵛdebit, diiudicatᵛr, sanctificabantᵛr*, etc., bien con las mayúsculas, *QᵛINTO*.

16.° En cuanto al modo de escribir las palabras, se puede advertir lo siguiente. 1.° Se hallan mal separadas las palabras entre sí. 2.° A veces se pone al fin de línea, unida a la palabra anterior, la primera letra de la palabra siguiente. Ex. gr.: *mosesh omnia*, por *moses homnia*. 3.° Con frecuencia las palabras compuestas se dividen en dos, escribiéndose sus elementos por separado. Ex. gr.: *cruci figere, hunus quispiam, salbum facere, uerum tamen*, etc.

17.° En lo tocante a nexos y ligaduras, usa las corrientes, tirando con frecuencia a la forma arcaica de *ae, at, en, er, es, et, ex, ern, re, rtem, rum, se, ti, ter, tre*, etc.

18.° De un modo particular se ha de notar la ligación de *rm* y *rn*, que se unen entre sí, levantando ambas letras el rasgo, de modo que formen un ángulo o arco, no sólo dentro de una misma palabra, sino incluso con palabras distintas. Ex. gr.: *taber⁀naculum, igitur⁀mense...*, etc. La terminación *it* liga a veces en las unciales mediante una rayita por abajo: FUERT.

19.° La disposición del texto es la ordinaria, a columna llena y seguida. Pero *Job*, el *Salterio* y otros libros poéticos, de factura métrica, están escritos «per cola et commata».

20.° Finalmente, aunque el *Cavense* no es un códice que abuse de las abreviaturas, escribiendo generalmente las palabras por entero, contiene aún bastantes, como *apls, apli, d̄s, aep̄la, epla, aepsle, d̄d, d̄ns, dn̄i, ihr̄slm, ih̄s, kr̄smi, m̄s, ma, mm, msrcdae, nmn, nn,*

nsam, oma, oms, plogus, pplm, prsbtri, q, qm, qnm, scs, sci, scdm, shrl, xps, etc., fáciles de interpretar.

7. *Ortografía*

Llegamos con esto a uno de los puntos más interesantes de la *Biblia de Danila*, y que más ha llamado siempre la atención: la ortografía. De la cual, con razón, dice Upson Clark que «est la plus bizarre qui soit jamais sortie d'une plume espagnole» (104).

Sino que los autores se limitaron generalmente a observar como nota curiosa la situación de la *h* (105). Y esta letra, con todo su tipismo, constituye sólo un aspecto, aunque sea el más saliente, de la ortografía del códice.

Creemos poder afirmar que hoy se admite generalmente una ortografía típicamente hispánica, que ha quedado principalmente a través de los manuscritos visigóticos. La estudió detalladamente Upson Clark (106) y la admiten, por ejemplo, Wilmart (107) y Salmon (108). Nosotros mismos hemos insistido repetidas veces en este aspecto (109), sobre todo en nuestro reciente artículo sobre el *Códice Ottoboniano* (110).

Pues bien; hablando en líneas generales, el *Cavense* es uno de sus mejores testigos.

Es preciso decir, sin embargo, que difícilmente puede sentar escuela. La anarquía es una de sus notas más interesantes. Quentin se ha esforzado por establecer algunas leyes fijas con relación a la *h* (111). Pero creemos que es inútil. Con la *h*, como con todo lo demás, el copista juega a su antojo. Sin motivo que lo explique suficientemente, una misma palabra se halla escrita de diversas maneras. Y a veces a renglón seguido. He aquí, al azar, unos cuantos casos, que pueden multiplicarse por centenares:

---

(104) *Collectanea Hispanica*, pág. 135.

(105) Por ejemplo, QUENTIN, *Mémoire...*, págs. 310-313.

(106) *Collectanea hispanica*, pág. 100 ss.

(107) *Le Lectionnaire d'Aniane*, RM 13 (1923) 40-53.

(108) *Le Lectionnaire de Luxeuil*, pág. LII ss.

(109) *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 261 ss. *La Biblia de Calatayud*, U 22 (1945) 12 ss. *La Biblia de Oña*, pág. 48 ss.

(110) *Origen del Códice Ottoboniano latino del Eptateuco*, MBBU, pág. 125 ss.

(111) *Mémoire...*, pág. 310 ss.

aegiptius, aegyptius, egyptius, hegiptius, etc.
ahimelech, achimelech, hachimelech, achimelec, hachimelec, abimelech, etc.
aegicere, aeiecere, hegicere, heicere, egicere, etc.
ahinoem, ahinoaem, achinoem, achinoae, acyna, etc.
aelenckus, aelenchus, aelencus, helencus, elencus, etc.
capharnahum, capharnaum, chapharnahum, chapharnaum, etc.
ceila, cheila, cheyla, cehila, etc.
conprachendere, conprehendere, conpreendere, conprachendere, etc.
dauid, dauit, dabid, dabit, etc.
ephraim, efraim, aefraim, efraym, hefraym, etc.
geenna, gehenna, gegena, gehena, etc.
gettheus, cettheus, hettheus, chettheus, etc.
isai, isay, hysai, hysay, isahy, etc.
rama, ramaa, ramata, ramatha, etc.
semei, psemey, psemaei, semehy, etc.
silo, sylo, psylo, etc.
siceleg, sicelegh, sicheleg, sichileg, etc.
Srahel, srhl, srl, hisrahel, israhel, istrahel, etc.

Conviene, sin embargo, sistematizar en lo posible los múltiples casos. Los vamos a encasillar en números para que se puedan conocer más fácilmente, siendo de advertir que los aquí enumerados no son los únicos. Ni quiere decir que las formas expuestas sean tampoco las únicas que se hallan en el códice. Generalmente el *Cavense*, además de las que aquí ofrecemos, tiene con frecuencia otras formas de ortografía; sobre todo, las normales o corrientes.

1. *Con relación a la* A.

1) + *a* ante *e* (= *ae*, por *e*).

Este caso es muy frecuente en el *Cavense*. Es una de sus más célebres características. Pero es preciso distinguir, porque se registran los cambios al principio, dentro o al fin de la palabra. Se ha de notar que en el códice el diptongo se escribe de dos maneras, *ae* y *ę*; es decir, completo y *e* con cedilla.

a) *Inicial.*

Muy frecuente, sobre todo si la palabra anterior acaba también por *e*. Ocurre en todo género de vocablos, unas veces precedidos de *h* y otras no. Ahora, para simplificar, prescindamos de la *h*, dejándola para su lugar correspondiente. He aquí, por vía de ejemplo, unos cuantos casos:

ae (por *e*), *aebdomas, aecce, aeciam, aecclesia, aedere, aeducere,*

aedus, aefraim, aegredere, aefloruit, aegicere, aei, aeicere, aelatio, aelemosyna, aelencus, aelevare, aeli, aeligere, aelisabeth, aeloquens, aemissit, aeneus, aenim, aenoch, aenos, aes, aesse, aest, aestuare, aexemplum, aexodus, aextimare, aeum..., etc.

b) *Medial.*

Es menos corriente, pero se dan también muchos casos. Ex. gr.:

adpraendere, caecidi, poteaest, praeces, psemaci, samuaelis, saero, septiaes, etc.

c) *Terminal.*

Se pueden distinguir varios grupos:

1.° Nominativos en *e*:

illae, istae, ipsae.

2.° Ablativos en *e*:

corporae, diae, litorae, meridiae, morae, temporae, etc.

3.° Adverbios en *e*:

durae, hebraycae, qotidiae, splendidae, etc.

4.° Nombres propios en *e*:

Abilianae, bersabeae, gelboae, ihsuae, nobae, parascheuae, senae, zacheae, etc.

5.° Caso especial ante *m*, particularmente con nombres propios:

bethleaem, ebdomadaem, faciaem, hacinoaem, etc.

2) *a* por *e*.

No son muy frecuentes los casos. Pero se repiten. Ex. gr.:

adspargatur, asparget, parizomata, sarapta, etc.

3) *a* por *o*.

Son raros estos cambios. Ex. gr.:

parabsis.

4) *au* por *e, u*.

obaudire, reclaudite, etc.

5) *a* + *a* (= aa, duplicada, falso geminata).

gabaa, subaa.

6) — *a*.

cludentur, cludere, cludo, clusuris, etc.

2. *Con relación a la* B.

1) + *b*.

Se da particularmente con el verbo *osculari* y sus compuestos:

dehobsculatus, obsculetur, etc.

2) *b* + *b*.

Raras veces:

iherobbahal.

3) *b disimilada.*

Ocurre con relativa frecuencia. Ex. gr.:

obmutescere, obstupescere, subclamare, subgillare..., etc.

4) *b* por *p.*

No son raros los ejemplos. Ex. gr.:

adobtauit, babtismus, babtizare, cabtiuus, obtatis, obtimus, etc.

5) *b* por *u.*

Frecuentísima, como en todos los manuscritos visigóticos, de los cuales algunos ganan al *Cavense* en esta modalidad, típicamente hispana, aunque no exclusivamente. Se dan en todo género de palabras. Ex. gr.:

a) *Substantivos.*

abis, bacca, bobis, conuibium, libor, oliba, uulba, etc.

b) *Adjetivos.*

octaba, silbestris, salbus, etc.

c) *Verbos.*

1.° En la raíz:

brebiare, creabi, deuolberunt, elebare habe (por *ave*), *labandos, rebocat, salbare*, etc.

2.° Terminación *bit* por *uit* (futuro por pretérito).

adaquabit, ambulabit, deuorabit, ibit, inuocabit, lauabit, leuabit, numerabit, plantabit, etc.

3. *Con relación a la* c.

1) *c* + *c* (= duplicada):

Es bastante usual. Ex. gr.:

accetum, hacciem, haccitabulum, haccitofel, yrccos, zaccharias, zaccheae, etc.

2) *c* por *g.*

Se encuentran en algunos casos. Ex. gr.:

hamicdalinas, neclegitis, etc.

3) + *c* ante *h.*

Es bastante frecuente. Ex. gr.:

achimaas, achimelec, achinoam, achitofel, chebron, chetteus, chusay, michi, nichil.

4) *c* por *h.*

Hay varios casos. Ex. gr.:

cebron, cetthaey, mici, nicil, racab, etc.

5) *c* por *q.*

Se usa con relativa frecuencia. Ex. gr.:

condan, cotidie, inicum, locor, etc.

6) *c* por *t*.

Este cambio es frecuentísimo en todo género de palabras. Ex. gr.: *abiecio, ablactacionis, aeciam, condicio, hempticius, gracia spaciosus, tercii, venacione...*, etc.

7) *con* ante *l* (disimilada).

Bastante corriente. Ex. gr.:

conlidebantur, conlocauit, conloquentur, etc.

8) *con* ante *p* (disimilada).

Muy frecuente. Ex. gr.:

conparauit, conplete, conpleuerat, conplexus, conportabis, conposuit, conprehendit, conpulit..., etc.

9) *cs* por *x* (disimilación de la x).

Bastante frecuente en el *Cavense* y muy característica en el. Ex. gr.:

dicsit, dicserit, dicserunt, ducsit, flucsit, flucserat, introducsit, procsimum, reuicsit, uicsitque..., etc.

4. *Con relación a la* D.

1) *d* + *d* (duplicada).

Se da en algunos casos. Ex. gr.:

taddeus.

2) *d* (no asimilada).

Muy frecuente en el *Cavense*, como en todos los códices visigóticos, si bien hay algunos que le sobrepasan mucho en esta modalidad. Ex. gr.:

adbreuiare, adclamare, adprahendere, etc.

N. B. Es más corriente la asimilación: Ex. gr.:

afferre, applicare, etc.

3) *d* por *t*.

Cambio típicamente hispánico que hemos estudiado en otro lugar (112). Es frecuente en los manuscritos visigóticos, pero en pocos con tanta frecuencia y variedad como en el *Cavense*. Ex. gr.:

ad, adque, adtamen, aliquod (por *aliquot*), *capud, dereliquid, egomed, fiad, inquid, mancad, memedipso, quadtuor, quod* (por *quot*), *quodquod* (por *quotquot*), *relinquid, semedipsum, septemdrionem, sicud, temedipso...*, etc.

5. *Con relación a la* E.

1) *e* + *e* (forma arcaica).

---

(112) Cf. *Origen del Códice Ottoboniano del Eptateuco*, MBBU, pág. 126.

Se da, sobre todo, en los compuestos del verbo *sum*. Ex. gr.: *poteest, prodeesse, prodeest*, etc.

2) *e* por *ae* (supresión del diptongo).

Frecuentísimo, como en muchos otros manuscritos. Se da en todo género de palabras. Aunque en el *Cavense* menos que en otros códices españoles.: Ex. gr.:

aderere, alfeus, animequior, cedes, celum, enom, erunna, estas, estus, hedus, hec, hee, idumea, iudea, phariseus, presepium, preter, preue, que, querit, tedet..., etc.

3) *e* por *i* (forma arcaica)

Es bastante frecuente en el *Cavense*. Ex. gr.:

adquesierat, baselicam, bethsemites, besteis, comedes, comedet (por *comedit*), *chorintheos, delacerauit, deuertit, dicetur* (por *dicitur*), *duplice, fames* (por *famis*), *foleis, hosteis, hosteum, securem*, etc.

4) *e* por *oe* (supresión del diptongo).

También se da en varios casos. Ex. gr.:

ceperat, obedire, preliauitur, etc.

5) *ex* por *s*.

Igualmente se da en algunos casos. Ex. gr.:

expectaculum, etc.

6. *Con relación a la* F.

1) *f* por *p*.

Aunque es raro, se da alguna vez. Ex. gr.:

sfungia (por *spongia*).

2) *f* por *ph*.

Es bastante corriente. Ex. gr.:

alfeus, arfaxath, heufratem, fantasma, fanuhel, filisteus, prefatio, profeta, sofonias, etc.

3) *f* por *u*

Este cambio curioso, quizá reminiscencia del origen germánico de los visigodos, se da algunas veces. Ex. gr.:

profecte (por *prouectae*), *profinciae*, etc.

7. *Con relación a la* G.

1) *g* por *c*.

No es rara esta modalidad que es típicamente hispánica (113). Ex. gr.:

abigere (por *abicere*), *grasse, grassus, cogtione*, etc

(113) Cf. *Origen español del códice Ottoboniano*, MBBU, pág. 127.

2) *g* por *ch*.

Es bastante raro. Ex. gr.:

Magmas.

3) *g* por *i*

Es una de las notas más características del *Cavense*. Ex. gr.: *agebat* (por *aiebat*), *egecit*, *gaccre*, *geiunare*, *gerimuth* (por *Iesimuth*), *gesse* (por *Iesse*), *gudicare*, *magestas*, etc.

8. *Con relación a la* H.

Como dijimos anteriormente es, sin disputa, la característica más relevante del *Cavense*. La que más, y casi la única, que han puesto de relieve los autores. Es preciso observar, sin embargo, que esta modalidad no es exclusiva suya. Es otra característica española. Si bien en el *Cavense* se halla desarrollada hasta la exacerbación.

La interferencia de una *h*, tanto al principio como en medio o al fin de palabra, es frecuentísima en el códice. Pero dentro de esta sistematización hay muchos casos diferentes y conviene agruparlos de un modo ordenado.

1) + *h* inicial.

Este caso es frecuentísimo, al principio de palabra, cuando ésta empieza por cualquier vocal: *a, e, i, o, u*. Y en todo género de palabras sin distinción, pues la hallamos ante nombres propios, substantivos comunes, adjetivos, pronombres, verbos, participios, adverbios, preposiciones e interjecciones. Querer ofrecer una lista completa sería interminable. He aquí, por vía de ejemplo, diversos casos.

a) *Nombres propios:*

habigail, habisai, habner, habraham, habsalon, haccaron, hachimelec, hachitob, hadadezer, hagag, hamasa, hamasias, haminadab, hamnon, hamos, hanna, hareuna, hasahel, hegiptus, heleazar, heli, heliachim, helias, heliseus, helisabet, heliu, hengaddi, henon, hephraim, hesrom, hisbosed, hofni, hor, hurias, hysay..., etc.

b) *Nombres comunes:*

habis (por *avis*), *habissus, habominatio, habundantia, hauia* (por *abia*), *haccies, hadulescentia, halabastrum, hamicus, hamphora, hangelus, hannulus, hannus, harcha, harchus, harea, haspectus, hazymus, hedes, hedificium, hedus, heiulatus, helenchus, heleuatio, hephod, herarium, herumna, hes, hestas, hestus, hetas, heuangelium, hobsetrix* (por *obstetriz*), *hodium, holeum, holiba, holiueti, honus, hoperarius, hopilio, hopinio, hopportunitas, hopus, horceus* (por *urceus*), *hostium* (por *ostium*), *houis hubertas, hultio, humerus, huncuentum, hurbs, huua*, etc.

c) *Adjetivos:*

hamicdalinus, haeneus, hargenteus, hempticius, hobtimus, hoctabus, hoctuginta, homnis, hordeacius, hostiaria, hotiosus, houuias, hunus, hunusquisque, huterque, etc.

d) *Pronombres:*

his (por *is*), *histe, hipse, hillae* (por *ille*), *homnis, hos* (por *os*), etc.

e) *Verbos:*

habe (por *ave*), *habeo* (por *abeo*), *habigere, habominare, haderere, hodicere, hadorare, haestimare, haestuare, hangariare, harcessiuit, haugurare, hedere, hedificare, hedissere, heducere, hegicere, hegredere, helidere, hemere, herat, heripere, herubescere, hesitare, heuangelizare, hobire, obmutescere, hoboediere, hobtare, hobstipuere, hobstupescere, hobtulerunt, hoccumbere, hoccurrere, hoffendere, hofferre, honerare, horire, hosculari, hostendere, hungere, huti...,* etc.

f) *Participios:*

hactus, haelectorum, haeleuatus, haegressus, haspectans, hoboediens, hobtatus, honeratus, hopprimens, hortus..., etc.

g) *Partículas. (Adverbios, preposiciones, conjunciones e interjecciones.)*

ha, hab, habsque, hac (por *ac*), *haduc, hante, hantea, haput, haut, he, hecce, heciam, hen, henim, het, heu, ho, hob, hobuian, honnino, hubi, hut, hutinam...,* etc.

2) + *h* postpositiva.

Se trata de un caso muy típico de ortografía hispánica, que suele hallarse con frecuencia en los manuscritos visigóticos. En muchos nombres propios que empiezan por I se añade una h, postponiéndola a la inicial. El *Cavense* es uno de los ejemplares más consecuentes de esta *grafía*. Ex. gr.:

ihabes, ihepte, iheremias, iherico, iheroam, iherobbahal, iheroboam, iheronymus, iherosolima, iherosolymitae, iherusalem, ihesur (por *gessur*), *ihosue, ihesu* (por *Iosue*), *ihesui* (por *Iosui*), *ihesus* (por *Iesus*), *iheu, ihezrahel, ihezrahelite, ihezeciel, ihoab, ihoannes, ihonadab, ihonatas, ihoram, ihordanis, ihosee, ihoseph, ihosiae,* etcétera, así como las respectivas abreviaturas de algunos de ellos, como *ihms, ihrlm, ihs, ihm, ihes, ihoes,* etc. Más aún: aunque raro, incluso a veces en medio de la palabra, hay esta metátesis después de *i*. Ex gr.: *dabreihamin.*

3) + *h* medial.

a) Es también frecuentísimo, a lo largo de nuestro manuscrito, en todo género de palabras. Ex. gr.:

abraham, aharon, asahel, behelzebub, cahiphas, cchila, dchorsum, dohec, chu, emmahus, esahye, exhuro, etahy, filihe, gabahon, gehenna, incohare, iohab, isahac, isahy, lahis, malacihel, mahon, nahas, nahum, quoadhusque, quohangustare, quohusque, sahul, samuhel, sehorsum, semehy, silohan..., etc.

Pero dentro de esta división conviene resaltar algunos grupos.

b) + *h* después de *c* (= *ch*).

Es muy frecuente. Ex. gr.:

acharon, archa, archus, bochri, character, chataracte, chaynan, cheila, chosam (por *cusa*), *eunuchus, eunuchizare, mar hus, nichodimus, parascheue, speluncha...*, etc.

c) + *h* después de *t* (= *th*).

Es también frecuente. Ex. gr.:

abiathar, martha, mathathias, samarithanus, scariothes, thecuite, tothidem, thonitruum, etc.

d) + *h* después de *p*.

Es más rara. Pero se dan algunos casos. Ex. gr.:

tymphanis.

4) + *h* terminal.

a) También es frecuente. De un modo particular formando los grupos referidos de *ch* y *th*. Ex. gr.:

achimelech, amalech, arfaxath, gabaath, galaath, goliath, hisboseth, mifiboseth, sadoch..., etc.

b) Mas también después de otras letras, como *d*, *f*, etc. Ex. gr.:

gadh, ragauh, sicelegh..., etc.

c) E incluso alguna vez después de la tercera persona singular de los verbos. Ex. gr.:

risith.

5) + varias *h* interferidas.

Más aún: con relativa frecuencia se dan casos en que, dentro de una misma palabra, se añaden o interfieren dos o más *h*, en distintos lugares de la misma. Ex. gr.:

chapharnahum, habihel, habhutimini, habraham, haccharonitae, hachimelech, haelenchus, hamalech, hasahel, hazecha (por *azeca*), *iherobbohal, ihezecihel, hypochrisis, salathihel...*, etc.

6) — *h*.

Todas la anotaciones anteriores prueban hasta la evidencia que el uso y el abuso de la *h* constituye una de las características más notables del *Cavense*. Por eso aparece con mayor relieve el contraste que, por otra parte, ofrece el códice, suprimiendo esta letra en muchos

lugares en que, en cambio, la debía llevar, tanto al principio como en medio o al fin de las palabras. Lo cual confirma una vez más la anomalía y falta de regularidad con que procede el copista del manuscrito, según observamos anteriormente. Ex. gr.:

abuit, abitu, adereo, adpreendo, aduc, amus, aurire, cerubin, coibeo, elisabet, ereditas, extrao, nazaret, odie, omo, orreum, ortor, proibeo, pulcrum, sepulcrum, ueementer, ircus, iems... etc.

7) *h* por *c*.

Es muy típico y curioso el cambio de estas dos letras en el *Cavense*. Si bien se hace en pocas palabras, se observa en ellas con cierta constancia. Ex. gr.:

amihus, hamihus, amihi, hamihi, inimihus, inimihi, homihidia..., etc.

8) *h* por *f*.

Bastante raro. Ex. gr.:

hactum (por *factum*).

9) *h* en forma de *k*.

Véase el núm. 10,2), *k* por *h*.

9. *Con relación a la* I.

1) + *i* inicial, ante *sc, sp, st,* etc.

Es otra de las características más notables de la *Biblia de Danila*. Se puede decir que casi exclusivamente suya. Y se halla con bastante frecuencia. Ex. gr.:

iscire, iscribere, ista, istare, istes, isto, etc. (por *sta, stare, stes, sto*), *istatere, istatim, istatuas, istratum, istrauerunt, istringes, istupri*. A las cuales, por atracción o analogía, se debe añadir la forma *istrahel*.

2) — *i* inicial, ante *sp, sr, st,* etc.

Opuesta a la modalidad anterior es esta otra, no menos característica de la grafía hispánica. Ex. gr.:

srahel, srahelita, spania, storia, etc.

3) *i* intercalada.

Tampoco deja de llamar la atención esta rara forma. Ex. gr.:

fugierunt, filio (por *filo*), *gigantium, hauguriari, hunianimes, osianna,* etc.

i + *i* (= *i* duplicada, falso geminata).

effugiit, filii (vocativo), *fodiit, fugiit, hii, hiis, odiit, perfodiit, sathrapiis, subterfugii, suffodiit,* etc.

4) + *i* al final.

Sólo propia de algunas partículas. Pero en ellas muy frecuente. Ex. gr.:

uti, sicuti, ueluti, etc.

5) — *i* al final.

muy rara. Ex. gr.:

rabb, fili (por *filii*, nom. plur.).

6) *i* por *e*.

Se usa con alguna frecuencia. Ex. gr.:

arimatia, arimazia, calciamentum, fiscilla, fugiret, ipsi (por *ipse*), *hordeacius, maliuolum, nichodimus, sichilag, sinire* (por *sinere*), etc.

7) *i* por *u*.

Raras veces. Ex. gr.:

scripulum.

8) *i* por *y*.

Ocurre con cierta frecuencia, aunque sin constituir nota característica. Ex. gr.:

bissinus, clipeus, habisus, hazimus, sichomorus, thimphanis, etc.

9) *ih* por *g*.

Muy rara. Ex. gr.:

ihessur (por *gessur*).

10. *Con relación a la* K.

1) *k, ck* y *kc* por *c*.

Es una de las notas más curiosas de la ortografía del *Cavense*. Ex. gr.:

aelenckus, apockalypsis, baruck, kanones, kapitulum, kcaritas, kcarissimus, karus, kcarus, y varias de las siguientes, como *luckas, malackias, micka, mickea, zacckarias*, etc.

2) *k* por *h*.

Como una de las características más notables del *Cavense* hay que notar el cambio de la *h* por *k*. Según dijimos anteriormente, esto sucede a partir de Daniel. Desde entonces es muy frecuente, en multitud de palabras. Ex. gr.:

apostkoli, baruck, corintkeos, danikel, epkesios, iokannis, iokel, iuditk, kebreos, kesdras, kester, luckas, macckabeorum, malackia, mickea, pkilemonem, pkilippenses, propketa, tkessalonicenses, tkimotkeum, zacckarias..., etc.

11. *Con relación a la* L.

l + *l* = *ll* (duplicada, falso geminata).

Se encuentra varias veces. Ex. gr.:

camellorum, dilluuium, sepelle, etc.

12. *Con relación a la* M.

1) *m* por *n*.

No es infrecuente. Ex. gr.:
forsitam, temtatio, temtorium, uolumtas, etc.

2) + *m* (= falso ablativo).

Es de bastante frecuencia. Y nota muy característica. Pero los ejemplos que pueden aducirse pertenecen más bien a la gramática.

3) + *m* (= falso acusativo).

Es más raro que el anterior. Pero se halla. Pertenece también a la gramática.

4) *m* por *s* (= falso género, o falso nominativo).

Se dan bastantes casos. Pero más que una modalidad paleográfica, tiene carácter gramatical.

13. *Con relación a la* N.

1) + *n*.

La inserción de una *n* es bastante frecuente, sobre todo en los numerales. Pero se halla también en otras palabras, siendo una de las notas típicas del *Cavense*, y prueba de su antigüedad. Ex. gr.:
canan (por *cana*), *centensimus*, *formonsa*, *formonsus*, *inrritum*, *pupungerunt*, *quadragensimus*, *quotiens*, *quotienscumque*, *sexagensimus*, *thensaurizare*, *thensaurus*, *tricensimus*, *uicensimus*, etc.

2) *n* no asimilada, ante *l*, *m*, etc.

Es bastante usual. Ex. gr.:
conlocare, *inlatis*, *inlucescat*, *inludere*, *inmensus*, *inmolare*, *inmundus*..., etc.

3) *n* por *m* (ante *b* y *p*).

Igualmente es de uso muy frecuente. Ex. gr.:
conburantur, *inperare*, *inpius*, *inplere*, *inponere*, *inprecare*..., etc.

14. *Con relación a la* O.

1) *o* por *e*.

Muy raro. Ex. gr.:
diuorsorium.

2) *o* por *u*.

Más frecuente, constituyendo otra nota típica del códice. Ex. gr.:
capitolae, *chosam* (por *cusa*), *curros* (por *currus*), *eiulato* (por *eiulatu*), *fulgor* (por *fulgur*), *hanolus* (por *anulus*), *horceus* (por *urceus*), *paruoli*..., etc.

3) *oe* por *e*.

No escasea. Ex. gr.:
foemina, *foeminalia*, *foemur*, *foenus*, *moecari*..., etc.

4) *oe* por *ae*.

Igualmente tampoco es raro. Ex. gr.:

coelum, foenerari, foenum, poena, poenituit, poenuria, etc.

15. *Con relación a la* P.

1) + *p* después de *m*.

Es bastante corriente en ciertas palabras. Ex. gr.:

calumpnia, hyemps, promptus, septempdrionem, temptare, temptorium, uolumptas..., etc.

2) *p* + *p* (= *pp*, duplicada, falso geminata).

No es caso raro. Ex. gr.:

apperio, marsuppium, repperire, supprestitem, etc.

3) + *p* ante *s*.

Muy típica del *Cavense*, aunque no muy abundante.

psadoch, psemaei, psemey, psemel, pseqor, psydonem, psodoma, psorte, psulphur..., etc.

16. *Con relación a la* Q.

q por *c*.

Esta modalidad, bastante frecuente en los códices visigóticos, abunda en la *Biblia de la Cava*. Ex. gr.:

inquoare, inquohationis, loquutus, quogitare, quoagulati, quohangustare, quohereat, quoibeo, quoinquinare, quonatus, quohoperimentum, quoram, quum, quur, sequutus..., etc.

17. *Con relación a la* R.

1) *r* por *c*.

Rara en general. Frecuente en un verbo. Ex. gr.:

arcessit, arcessiuit, arcessito..., etc.

2) + *r* inserta.

Se encuentran varios casos. Ex. gr.:

armata (por *hamata*), *frustra* (por *frusta*), *proprius...*, etc.

3) *r* + *r* (= *rr*, duplicada, falso geminata).

No es frecuente. Ex. gr.:

sarra, serrae (por *serae*), etc.

18. *Con relación a la* S.

1) *s* + *s* (= *ss*, duplicada, falso geminata).

Bastante raras. Ex. gr.:

arcissinagogus, etc.

2) + *s* después de *x*.

Es otra de las peculiaridades del *Cavense*. Ex. gr.:

benedixserit, dixserunt, duxserat, intellexserunt, introduxserit..., etc.

3) *s* después de *x*.

Lo contrario de lo anterior. Tampoco faltan algunos casos. Ex. gr.:

exequias, exicasset, exoluistis, exurgere..., etc.

19. *Con relación a la* T.

1) *t* por *d*.

Es la réplica a su contraria, dada en el núm. 4,3). Aunque no abunda en muchas palabras, se repite con bastante frecuencia en aquellas en que se da. Ex. gr.:

aliut, aput, dauit (por *david*), *illut, ipsut, istut, quot* (por *quod*), *set...*, etc.

2) *t* + *t* (= *tt*, duplicada, falso geminata).

No es corriente. Ex. gr.:

tritticum.

20. *Con relación a la* U.

1) + *u* inserta.

Es bastante corriente con el verbo *ungo* y sus compuestos. Ex. gr.:

inunguere, unguere, unguetur, unguebat, etc.

2) — *u*.

Es bastante frecuente. Ex. gr.:

qotidie, inicus, loqor, loqitur, miscite, qum, sequtus..., etc.

3) *u* por *b*.

Este cambio es frecuentísimo en el *Cavense*. Aun más que el contrario, de *b* por *u*, indicado en el núm. 2,5).

a) En primer lugar está el conocidísimo y repetidísimo caso de la terminación *uit uimus* del perfecto por el futuro. Ex. gr.:

adorauimus, habitauimus, iudicauit, orauit, superauit, uocauit..., etc.

b) En segundo lugar están los cambios en la radical, o en otras terminaciones de los verbos. Ex. gr.:

appareuit, appellauitur, dauit, deleuitur, dilataueris, insidiaueris, preueo, propitiauitur, prouabo, respondeuit, spondeuimus, ualeu mus, uibisset, uocauitur..., etc.

c) Finalmente, en multitud de sustantivos, adjetivos, etcétera. Ex. gr.:

huruibus, grauatum (por *grabbatum*), *houuias* (por *obvias*), *uestias, uobes...*, etc.

4) *u* por *i*.

No es corriente. Ex. gr.:

tubicines.

5) *u* por *o*.

Este cambio, tan peculiar, abunda bastante en el *Cavense*, siendo otra de sus características, y a lo que parece, signo de antigüedad. Ex. gr.:

Consubrinus, cuntinuo, custus, cuturnix, depositu, diabulus, furtu, hadulescentia, hoctuginta, holocaustu, laudicences, mutabilem (por *motabilem*), *sfungia* (por *spongia*), *surbendum, teudotion...*, etc.

21. *Con relación a la* x.

x por *s*.

No es raro tampoco hallar este cambio. Ex. gr.:

dextrauit, extimare, hauxerit, sinixtra..., etc.

22. *Con relación a la* y.

y por *i*.

Esta peculiaridad ocurre frecuentísimamente, y en todo género de palabras. Ex. gr.:

ahyas, ayt, bercellay, bethsayda, cerubyn, chaynan, cheyla, chys, corozayn, coyre, coytus, ebrayce, eydem, epraym, esahye, ethay, gyrus, hypocryta, hyrcus, introyerunt, laycos, mosy, naym, phylippus, psemey, psylo, pylatus, pylus, sydon, syloham, symon, synapis, syria, totydem, ychabad, ydola, ydumea, yerunt, ygitur, ymago, ysahac, yspidus, zyzania..., etc.

8. *Gramática. Estilo*

No nos referimos, claro está, al latín usado en cada libro; que esto corresponde a la crítica literaria o a la crítica textual. Sino al modo de escribir el latín, en cuanto por ignorancia, descuido, formación o idiosincrasia del copista afecta a la paleografía.

Todas estas peculiaridades no suelen ser otra cosa que faltas cometidas contra la buena latinidad. Pero conviene recogerlas, porque nos dan a conocer bien la decadencia de la época, y las características del códice.

1) *Discordancia. Falso nominativo. Falso género.*

Se dan con alguna frecuencia. Ex. gr.:

Incipit liber psalterium, fininit prologum thobie, incipit actuum apos-

tolorum, non est bona famam y así *suspensum*, nominativo, por *suspensus*, etc.

2) *Discordancia. Falso ablativo.*

Es bastante usada cierta forma en acusativo, en vez de ablativo, con preposición o sin ella. Ex. gr.:
de torrentem, de ydriam tuam, in conspectum domini, pro interitum, uenientibus ha sydonem, y así *conuallem, extremam partem, hereditatem, manum, terram, tunicam, uim*, etc., con preposiciones de ablativo, o en funciones de tal.

3) *Discordancia. Falso acusativo. Falso género.*

También hallamos algunos casos. Ex. gr.:
altarem, chosam (por *cusa*), *cornum meum*, etc.

4) *Discordancia en el género con los relativos.*

Igualmente, encontramos algunos casos. Ex. gr.:
aquae... qui, liber... quod, etc.

5) *División de los compuestos.*

Como dijimos antes, con frecuencia suele considerar los distintos elementos de una palabra compuesta por separado, y escribirlas aisladamente. Ex. gr.:
cruci figere, hunus quispiam, salbum facere, uerum tamen, etc.

6) *Formas de pretérito.*

Suele usar la forma *iuit* en vez de la forma *iit*. A veces incluso mal. Ex. gr.:
arcessiuit, finiuit, y aún *hoccurriuit...*, etc.

A los cuales se pueden añadir los casos en que, por adición de una *i*, ha convertido en pretérito el presente. Ex. gr.:
effugiit, fodiit, fugiit, odiit, perfodiit, subterfugii, suffodiit, etc.

7) *Arcaísmos.*

En la forma de escribir las palabras, el Códice está plagado de arcaísmos. Al irle examinando, letra por letra, fuimos indicando muchos de ellos. Recuérdense aquí, por ejemplo, los siguientes:
adspargatur, asparget, baselicam, besteis, cludentur, cludere, clusuris, custus, foleis, formonsus, fugii, fugire, holocaustomata, hosteum, hosteis, hunianimes, inunguere, miscite, poteest, prodeest,

prodcesse, quadragensimo, quotiens, quotienscumque, pupungerunt, subterfugii, thensaurus, tricensimus, uicensimus, etc... (114). Siendo de notar que tales arcaísmos no sólo se dan en el texto, sino a veces en las notas marginales.

9. *Ornamentación*

Todos los autores suelen coincidir en que la *Biblia de la Cava*, como en la letra, es primorosa en la ornamentación (115). Ante todo, dos notas hay que poner de relieve: *1.ª* Que, dentro de la unidad de estilo, el códice se caracteriza por una variedad riquísima de matices. Los dibujos son muy numerosos y diferentes. *2.ª* Que toda la ornamentación es eminentemente española (116).

Conviene advertir, sin embargo, que la *Biblia de Danila* no es una Biblia historiada; es decir, con ilustración de escenas, al estilo del *Pentateuco Turonense* (117), o de la *Biblia visigótica de San Isidoro*, de León (118). Pero, aun así, es muy notable en la parte decorativa, siendo difícilmente aventajada por otros códices.

Examinemos ahora los diferentes elementos de que consta la ornamentación.

1) *Cartelas.*

Se trata de una larga serie de recuadros o tarjetones que se encuentran a todo lo largo del códice.

Son de doble género.

Los primeros se hallan en el cuerpo del manuscrito, encuadrando los *Epígrafes* y *Colofones* de los Libros Santos, *Prólogos*, *Capítulos* y demás *elementos extrabíblicos*.

Los segundos se hallan encuadrando, en el margen inferior, la enumeración de los *Quaterniones*.

---

(114) Cf. QUENTIN, *Mémoire...*, pág. 314.

(115) Cf. ex. gr.: MATTEI-CERASOLI, *Codices Cavenses*, pág. 9. LOWE, *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327 ss. DOMÍNGUEZ BORDONA, *Exposición de códices miniados*, págs. 10-12. CH. UPSON CLARK, *Collectanea Hispanica*, pág. 135. Z. GARCÍA VILLADA, HEE. 3, 439-440.

(116) «L'ornamentation est tout a fait espagnole», UPSON CLARK, *Coll. Hisp.*, 135.

(117) *Vetus Latina Hispana*, I, pág. 647, núm. 2.

(118) *Vetus Latina Hispana*, I, pág. 354, núm. 21.

Los primeros son muy numerosos, como lo son los *Incipit* y *Explicit* de todos los elementos referidos. A veces en una misma pagina hay dos o más cartelas. Los segundos están en proporción a los *Quaterniones*.

Unos y otros suelen representar diversas figuras geométricas: circulares, semicirculares, cuadradas y rectangulares.

Estas figuras son a veces simples, y a veces compuestas o combinadas, particularmente en los círculos y semicírculos, apareciendo incluso como arcos trenzados. Ex. gr.: *F. 69 r. c.*

En cuanto a la ejecución son alguna vez lineales, pero generalmente están a cordoncillo y floreadas. Sobre el motivo principal geométrico, trenzado, se añaden diversos arabescos y elementos antofiloideos, como flores de lis y hojitas acorazonadas.

En cuanto al color, existe una gama bastante completa, pues con la tinta negra se combina la tinta roja; y, teniendo como fondo el blanco del pergamino, que a veces toma tonalidad amarilla o pajiza para suplir el oro, se mezclan el verde, el violeta y el azul, resultando un conjunto muy agradable.

Algo parecido sucede con las cartelas de los *Quaterniones*.

2) *Iniciales.*

Otros elementos decorativos de primer orden son las iniciales. Todas de estilo mozárabe, pero se encuentran diversos tipos, como lineales, trenzadas, antofiloideas, zoomórficas e ictiomórficas.

Aves, peces y flores, éstas muy estilizadas o esquematizadas, con hojitas en forma de corazón o punta de lanza, forman los motivos principales de los adornos en las iniciales, a lo largo del manuscrito. Pueden verse, como ejemplo, la bella inicial ornitoidea del *F. 24 r. c.*, o la hermosísima ictiomórfica del *F. 46 v.*, en la que el tono verde del pez predomina en el conjunto, en vez del azul oscuro que tiene el pez del *F. 69 r. c.*

Algunas hay, como la del *F 2 r.*, que tiene el fondo de oro; lo general es que tengan un fondo pajizo, aprovechando o acentuando el blanco del pergamino, en combinación con otros colores, como el verde, el rojo, el violeta y el azul.

3) *Círculos y estrellas.*

Aparte de las cartelas en forma circular, de que ya hemos hablado, se usan en el *Cavense*, como motivo ornamental, varias figuras de forma circular. Así, en el *F. 1 v.*, hay dos clases: 1.ª Cuatro círcu-

los grandes, trenzados a cordoncillo, policromados, usándose como colores el verde, el rojo y el azul, combinados con el blanco del pergamino. 2.ª Cinco pequeños, de modo que se hallen uno en el centro de la plana, entre los grandes, y los otros cuatro, respectivamente, dentro de los mayores. Todos los pequeños tienen en el centro la Cruz de Oviedo, miniada de oro, un poco desvaído.

Luego, en el *F. 143 r.* hay otros cuatro círculos, pespunteados en rojo, adornando a la Cruz de Oviedo, y en el fondo de ellos y de la Cruz un circulito de oro.

En el mismo folio, al vuelto, escoltando otra vez la Cruz, hay en los ángulos cuatro hermosas estrellas de seis puntas (119), y otros motivos ornamentales, entre los cuales predominan nuevamente unos circulitos, de vivos colores, especialmente el rojo.

Finalmente, en los *FF. 220 y 221,* vuelven a aparecer en los ángulos unos circulitos de oro.

4) *Arcos.*

Entre los elementos decorativos más importantes de todas las *Biblias visigóticas,* se hallan siempre los arcos que se encuentran antes de empezar el Nuevo Testamento.

Es bien sabido que, como uno de los *Prólogos* que se hallan antes de comenzar el Evangelio de S. Mateo, casi todos nuestros códices tienen la célebre carta de Eusebio a Carpiano, «*Ammonius quidem*» (120), y luego una serie de listas con los cánones a que la carta hace referencia. Ahora bien; esas listas, por lo que a España se refiere ,suelen ir encuadradas en una serie de arcos, combinados y enlazados entre sí, según la exigencia de las concordancias de los cánones.

En los manuscritos mozárabes tales arcadas son siempre parecidas, con el clásico arco de herradura, tan típico de ese estilo.

Por lo que al *Cavense* se refiere, esos arcos llenan los *Folios 220* y *221,* tanto al *recto* como al *verso,* siendo su combinación muy variada.

Hay, en primer lugar, una serie de arcos grandes, de arriba abajo, a todo folio, enlazados entre sí. El número depende de los evangelistas concordados.

---

(119) Este motivo ornamental de la estrella de seis puntas se halla luego también en el *Legionense,* de S. Isidoro, al empezar Abdías, *F. 83 v. a.*

(120) *Vetus Latina Hispana,* I, pág. 392, núm. 19, b) 1.º

Estos arcos son altos, desproporcionados, y contienen una base de cuádruple cuerpo, un fuste larguísimo, y el capitel, dórico, jónico o corintio, que remata el fuste. Sobre los capiteles se enlazan los arcos de herradura. Las columnas suelen estar pintadas, imitando al jaspe y al mármol, o teniendo otros motivos y arabescos. Es agradable su policromía, y sobre el fondo azul del teñido pergamino resalta el rojo, el blanco, el mate, el amarillo y el añil, de arcos y columnas.

Dentro de ellos van los *Epígrafes*, con los nombres de los evangelistas, a los que se refieren los cánones, escritos con capitales rústicas alargadas, y las listas de los cánones respectivos, con tinta blanca y roja.

Finalmente, dentro de los grandes arcos mudéjares hay otra serie de arcos más pequeños en distintas combinaciones.

5) *La Cruz.*

Ultimamente, como elemento decorativo relevante de la *Biblia de la Cava*, puede considerarse la Cruz.

Este signo sacrosanto del Cristianismo, representado de diversas maneras, se halla en los folios siguientes: *F. 1 v.*, *F. 57 v. b.*, *F. 100 v.*, *F. 143 r.*, *F. 143 v.*, *F. 149 r.*, *F. 194 v.*, *F. 220 r.*, *F. 220 v.*, *F. 224 v.*, *F. 225.*

En ellos la Cruz aparece unas veces coloreada o miniada. Así en el *F. 1 v.*, se halla en el centro de los círculos; en el *F. 57 v.*, formando la inicial; en el *F. 100 v.*, a toda página, como ornato principal de la misma. Otras veces aparece sólo dibujada o esbozada para encuadrar un texto cruciforme. Así en los restantes folios indicados.

Dentro de las cruces, de un modo especial, tiene importancia la *Cruz de Oviedo*. Pero de ella hablaremos más adelante, al tratar de la patria del códice.

10. *Autor.*

En el *F. 166 v. a.*, debajo de la cartela que contiene el *Explicit* de Jeremías y el *Incipit* del prólogo de Ezequiel (121), escrita con oro y letras unciales, hoy un poco diluídas y borrosas, de modo que

(121) Por lo cual es preciso corregir la inexactitud de Mattei-Cerasoli cuando afirma que la subscripción de Danila se halla *expleto Isaia*. Cf. *Codices Cavenses*, pág. 9.

fácilmente puedan pasar inadvertidas, hay una suscripción que dice: DANILA SCRIPTOR. Luego sigue el prólogo: *Hiezecihel propheta...*

Este fué el principal autor, copista, o amanuense, de la actual *Biblia de la Cava*.

Su nombre es claramente visigótico y eminentemente español (122) Nombres de este tipo abundan en la historia eclesiástica y civil de España, no sólo durante el reinado visigótico, sino después, a lo largo de varios siglos, especialmente del siglo VIII al XI. Son nombres de reyes, príncipes, magnates, obispos, abades, monjes, copistas y plebeyos. Se hallan en crónicas aúlicas, firmando las actas conciliares, en las suscripciones de los manuscritos y en los cartularios o becerros.

Por otra parte, geográficamente hablando, se hallan en documentos y personajes pertenecientes a todas las regiones de la Península, pues en los documentos que nos han quedado los hallamos en Asturias, Galicia, León, Toledo, Navarra, Rioja y Córdoba.

Ante todo, el mismo nombre del copista, es decir, *Danila*, se halla entre las suscripciones del Concilio XVI de Toledo del año 693: *Danila, comes*.

Por otra parte, reyes visigodos de Toledo se llaman *Agila, Suintila* y *Chintila*. A los cuales se puede añadir *Achila*, hijo del rey Witiza, y *Favila*, hijo de Pelayo, rey de Asturias.

Igualmente encontramos entre otros nombres de idéntico carácter *Afrila*, obispo (123); *Babila*, hermana de Leovigildo, caballero de Córdoba del siglo IX (124); *Brandila*, obispo (125); *Cixila*, obispo de Toledo (126); *Cixila*, obispo de León (127); *Cixila*, conde de los Notarios (128); *Cixila*, conde (129); *Egila*, obispo (130); *Emila*, obispo (131); *Emilla*, obispo (132); *Fandila*, monje (133);

---

(122) Esto lo suelen reconocer todos. Ex. gr.: LOWE, Q (1937) 325.
(123) *Subscr. Conc. Tol. XVI.*
(124) Cf. Z. GARCÍA VILLADA, HEE. 3, 116.
(125) *Subscr. Con. Tol. XIII.*
(126) HEE 3, 50, 55, 226.
(127) HEE. 3, 363.
(128) *Subscr. Conc. Tol. XIII.*
(129) *Subscr. Conc. Tol. XV.*
(130) HEE 3, 56, 317.
(131) *Subscr. Conc. Tol. XV.*
(132) *Subscr. Conc. Tol. XVI.*
(133) HEE 3, 76, 82, 103, 104.

Gaudila, obispo (134); *Guadila*, obispo (135); *Gundila*, obispo (136); *Ikila*, abad en León (137); *Recilla*, obispo (138); *Recilla*, obispo (139); *Recila*, obispo (140); *Theudila*, conde (141); *Theudila*, procer (142); *Verila*, abad en Navarra (143); *Vigila*, famoso copista y miniaturista (144), y *Vintila*, anacoreta de Orense (145).

Como se ve, este tipo de nombres encaja perfectamente en la onomástica hispana. *Danila* tiene un fuerte sabor visigótico y español.

11. *Fecha.*

Este en un punto que quizá no se haya estudiado convenientemente. Críticos, paleógrafos e historiadores apenas hacen otra cosa que insinuarle..

La fecha oscila entre el siglo VII-VIII, en que le puso Mai, y el siglo X, que le asignó de pasada Gómez Moreno.

Lo general es decir que se trata de un códice del siglo IX. Pero veamos lo que se puede precisar.

El siglo X, desde luego, ha de ser descartado por demasiado tardío. Todo está en contra suya. El VII, igualmente, por demasiado temprano.

Quedan el siglo VIII y IX.

Del siglo IX *exeunte* le pone en su lista de manuscritos visigóticos Upson Clark (146), como le ponen García Villada (147), Quentin (148) y los monjes de San Jerónimo (149). Es lo corriente.

---

(134) *Subscr. Conc. Tol. XVI.*
(135) *Subscr. Conc. Tol. XVI.*
(136) *Subscr. Conc. Tol. XVII.*
(137) HEE 3, 351.
(138) *Subscr. Conc. Tol. XII.*
(139) *Subscr. Conc. Tol. XIV.*
(140) *Subscr. Conc. Tol. XV.*
(141) *Subscr. Conc. Tol. XV.*
(142) *Subscr. Conc. Tol. XIII.*
(143) HEE 3, 263.
(144) HEE 3, 338, 341, 354, 356, 358, 381, 382.
(145) HEE 3, 301.
(146) *Collectanea Hispanica*, pág. 35, núm. 540.
(147) *Paleografía española*, pág. 100, núm. 42.
(148) «Les caractères de l'écriture... sont wisigothiques et du IXe Siècle», *Memoire...*, pág. 299.
(149) BSLVV, I. *Genesis*, pág. XIV.

Pero, precisando más, le fechó como de hacia la mitad de siglo Lowe (150), y de pasada la mitad le fechó Amelli (151). La razón había que buscarla, parte en sus características paleográficas y parte en ciertas notas marginales que parecen aludir a las disputas teológicas en torno a la predestinación, en conexión con los concilios de los años 848, 849 y 855 (152). Por lo cual nosotros mismos, para evitar confusiones, le asignamos también ese siglo, sin entrar en discusiones (153).

Pero que, a pesar de esto, la cosa no sea segura lo prueban los datos siguientes: *1.°* Mai, como dijimos, hizo avanzar la fecha hasta el siglo VIII y aun más allá. *2.°* Wordsworth-White expresan su duda con estas palabras: «forsam s. IX». *3.°* En opinión personal de Upson Clark hay que llevarle hasta principios del siglo IX (154), en lo cual conviene con la opinión del abate De Rozan, que hizo coincidir el códice con la época de Carlo Magno; y Carlo Magno reinó del año 800 al 814. *4.°* Finalmente el mismo Quentin, a pesar de lo dicho, en la lista de manuscritos por él colacionados para su estudio, al llegar al *Cavense* escribe: Cav, *Codex Cavensis*. Abbaye de Cava. S. VIII-IX (155).

Hay, pues, también cierta corriente que tiende a dar al *Cavense* mayor antigüedad, haciéndole remontar a principios del siglo IX e incluso al mismo siglo VIII.

¿Qué decir sobre ello?

Nosotros creemos que esto se hace con mucha razón. A nuestro juicio, la fecha más probable que se le ha de asignar es el siglo VIII. Lo más tarde a principios del siglo IX. Hay un conjunto de factores que armonizan entre sí y, debidamente armonizados, nos llevan hacia esa época. Son detalles distintos de orden paleográfico, gramatical, crítico e histórico que conviene enunciar brevemente.

1) *De orden paleográfico.*

Abogan en su favor los factores siguientes:

a) La abundancia de texto escrito con distintas clases de uncia-

(150) *Studia Palaeographica*, pág. 80 s.

(151) *De libri Baruch...*, pág. 7.

(152) LOWE, *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327.

(153) *Vetus Latina Hispana*, I, pág. 351, núm. 13.

(154) «Il me paraissait du commencement du IX siècle». *Collectanea Hispanica*, pág. 135.

(155) *Mémoire...*, pág. 6.

les y semiunciales. *Prólogos* enteros, largas listas de *Capitulaciones*, gran número de líneas iniciales, multitud de *Capitales*, etc., parecen llevarnos de la mano a una época en la cual la escritura uncial todavía podía ser familiar a copistas y lectores. Luego ya no se explica fácilmente.

b) El uso de la b-d uncial lo confirma. Se trata de una escritura arcaica, como puede verse a través de los códices que la representan.

c) Si ahora se va la minúscula, se pueden observar los siguientes rasgos de arcaísmo. *1.°* Las palabras se hallan mal separadas entre sí dentro de la línea. *2.°* Varios libros se disponen aún «per Cola et Commata». *3.°* Se usa sólo el punto bajo o medial, para las pausas. Si alguno otro existe, es adición posterior. *4.°* No existe todavía el signo de interrogación. *5.°* Los palos levantados de la *b d h l* son gruesos. *6.°* Se usa exclusivamente *ti* y la *I* alta, según la regla. *7.°* Las letras minúsculas son más bien cortas y anchas, redondeadas, con los arcos de la *m n* y *h* bajos, parando en seco el último trazo, o con ligera inclinación hacia adentro; nunca hacia afuera. *8.°* Algunos signos de abreviación, como usar *p̄* por *per*, en vez de *p̄* que luego usan de un modo más general los códices visigóticos. *9.°* La *u* superpuesta, en forma de *v*, que tienen códices antiguos, como el Palimpsesto de León. Todo lo cual encaja perfectamente en lo que llaman los paleógrafos primer período de la escritura visigótica; y, aunque de sí no sean decisivos tales detalles, porque hay muchas excepciones en los códices, constituyen favorables *indicios*. *10.* Más aún: aunque el *Cavense* no pueda analogarse exactamente con otro códice alguno, porque no tiene paralelo y discurre por vía única en muchos de esos detalles, con el que más afinidad tiene es con el *Oracional de Verona*, cuyo arcaísmo es indiscutible, ya que se le puede fijar una fecha no posterior al siglo VIII (156).

2) *De orden gramatical.*

Coincidiendo con los arcaísmos de tipo paleográfico están otros varios, de tipo gramatical, que ya hemos insinuado anteriormente, al tratar primero de la ortografía (157) y luego al tratar de la gra-

(156) Cf. J. VIVES-J. CLAVERAS, *Oracional visigótico*, Barcelona 1946, páginas XXXII-XXXIV.

(157) Cf. *supra*, 7. *Ortografía*, núm. 5, 1), *e* + *e*; núm. 5, 3), *e* por *i*; número 13, 1), + *n*, etc.

mática y estilo (158). Tales arcaísmos no pasaron desapercibidos a varios autores, como Amelli (159) y Quentin (160). Y, aunque algunos han procurado quitar fuerza a este argumento (161), el hecho no deja de ser una realidad; de modo que la fuerza aislada que tiene, crezca una vez que se suma a los argumentos anteriores y a los siguientes.

3) *De orden crítico.*

Reservamos para la última parte de este trabajo el estudio crítico del códice. Pero ya, de todos nuestros estudios anteriores, a base de los elementos extrabíblicos del Viejo Testamento en la *Vulgata Hispana*, se puede deducir que la *Biblia de la Cava* no es un códice peregriniano ni un códice isidoriano, sino un códice *independiente* que recoge elementos muy antiguos, incluso *prerrecensionales* (162).

4) *De orden histórico.*

Finalmente, al tratar de la ornamentación del manuscrito, pusimos de relieve con cuánta insistencia se usa la *Cruz* como motivo ornamental en la *Biblia de la Cava*. Más adelante veremos que, aunque no de un modo exclusivo, esta Cruz es concretamente la de Oviedo, y supone en el copista un clima propicio a su culto, reflejando un país y una época en los cuales la Cruz era el alma principal de las empresas. Lo cual sucedió más que nunca en el siglo VIII, empezando a raíz de la gesta de Covadonga y aumentando durante la primera fase de la Reconquista.

En resumen: todo parece converger en lo mismo. Los rasgos paleográficos armonizan con los arcaísmos gramaticales, y estos, a su vez, con los elementos críticos y detalles de ornamentación; de modo que el conjunto parezca llevarnos de la mano hacia el siglo VIII como la fecha más probable de la composición del códice.

Por otra parte ,las dificultades que pueden oponerse tienen solución adecuada.

---

(158) Cf. *supra*, 8, *Gramática*, núm. 7), *arcaísmos*.

(159) *De libri Baruch...*, pág. 6.

(160) *Mémoire...*, pág. 314.

(161) Por ejemplo, en el prólogo de la BSLVV, tom. I, *Génesis*, pág. XIV.

(162) Cf. ex. gr.: *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 59. *Los elementos extrabíblicos de los libros de los Reyes*, EB (1945) 267 ss., 294 ss. Y así sucesivamente.

1.ª Se puede decir, ante todo, que ciertos caracteres paleográficos no encajan bien en la primera época, como el tipo de letra, que es bellísimo, cuando el corriente de entonces era bastante tosco. Pero esta dificultad carece de fuerza. De ser así, había que excluir al *Cavense* de todas las épocas, porque no encajaría en ninguna, ya que no tiene par. Además, también más tarde hubo códices toscos y, por el contrario, en la primera época hubo algunos que ,aunque no tanto como el *Cavense*, son bastante finos; desde luego más finos que otros del siglo x. El *Oracional de Verona*, por ejemplo, es mucho más fino que el *Toledano*. El caso del *Cavense*, cualquiera que sea la época en que se ponga, será siempre un caso único.

2.ª La dificultad que proviene de las notas marginales, antes enunciadas, tiene, al menos, dos soluciones. *La primera*, que tales notas van contra distintas clases de adversarios, judíos y herejes. Entre éstos se alude expresamente a Arrio y otros herejes de la antigüedad. No se trata, pues, de polémica sobre cuestiones entonces actuales. La alusión a la predestinación no implica necesariamente una invectiva contra los errores de Godescalco, puesto que esta cuestión es muy antigua. *La segunda*, que, aun admitiendo que la alusión a la predestinación se refiera a la controversia de Godescalco, no implica que el *Cavense* suponga los Concilios de Maguncia (a. 848) y de Quiercy (a. 849); puesto que una cosa es el texto bíblico del códice y otra las notas marginales. Pudo muy bien haber sido escrito primero el códice en el siglo VIII y luego haberse añadido ciertas notas en el siglo IX, después de la condenación de Godescalco.

3.ª Por último, la dificultad que proviene del influjo carolingio en la *Biblia de la Cava* quedará resuelta en el artículo siguiente, al tratar de la patria del códice. Allí veremos que tal vez haya que invertir los términos, debiéndose hablar más bien de lo contrario. Creemos que el *Cavense* es anterior a la *Biblia de Teodulfo*.

Mantenemos, pues, como fecha probable el siglo VIII. O, a más tardar, los comienzos del siglo siguiente.

12. *Origen del códice. Patria. Vicisitudes históricas.*

El problema del origen del códice, que en parte está completamente resuelto ,ofrece todavía muchos puntos oscuros. Como los ofrece su historia en el decurso de los siglos. Procuraremos dilucidar los puntos principales.

1) *El Cavense es de origen hispánico.*

Como observa Lowe, no deja de ser extraño que, a pesar de la importancia textual y paleográfica del *Cavense*, fuese prácticamente desconocido hasta las primeras décadas del siglo XIX (163). Pero esto, por otra parte, no es un caso único entre los códices españoles. Ni siquiera entre los grandes códices de la paleografía universal.

Al darle a conocer el abate Rozan, parece que no sospechó siquiera su verdadera patria. No hizo tampoco, por su parte, conjetura alguna, contentándose con decir que pertenecía a la época de Carlo Magno. ¿Implicaba esta afirmación la sospecha de un supuesto origen francés?... No podemos afirmarlo. Lo único que se puede decir es que, por aquella época, ni Rozan, ni Mai, ni Tischendorf, ni Vercellone, aportaron un rayo de luz sobre este problema, quedando desconocido el origen del códice.

Pero, al menos, no lo embrollaron tampoco. En cambio, hubo otros que sí; lo complicaron, equivocándose lastimosamente.

Así, por ejemplo, Champollion. En la *Paleografía Universal* de Silvestre apareció un espléndido facsímil de la *Biblia de la Cava* (164), y al interpretarle Champollion le calificó falsamente de escritura *lombarda*. Conocida es la semejanza que existe entre la mal llamada escritura *lombarda* o *longobarda* (165) y la escritura *visigótica*. Precisamente algunas de sus letras más típicas son las que más se parecen en ambas escrituras, dando origen a la confusión. Como quiera que sea, el error pasó a la descripción de Gaetani d'Aragona (166) y al estudio de Ziegler (167); y de allí a la *Paleografía* de Wattenbach (168).

Gaetani d'Aragona, sin embargo, observó el nombre del copista, *Danila*, y, llamándole la atención, le reconoció como *gótico*; por lo cual se aventuró a pensar que el códice debió de ser escrito en Roma por un monje más bien godo que latino o longobardo.

Con esta observación, aunque en parte errónea, el puente estaba tendido hacia la verdadera patria del códice. Y fué Paoli el primero

---

(163) *The Codex Cavensis*, Q (1937), 326.

(164) SILVESTRE, *Paleographie Universelle*, III, pl. 141.

(165) LOWE protesta con razón del apelativo *lombarda* que se dió entonces a la escritura *beneventana*, Q (1937) pág. 325.

(166) *I Manoscritti membranacei...*, etc., Napoli 1873.

(167) SAWM (Philos.-philol.-hist. klasse), München 1876, 607-670.

(168) *Anleitung zur lateinischen Paleographie*, Leipzig 1869, pág. 8.

que descubrió y defendió ya, de un modo contundente, el carácter netamente visigótico de la escritura, convenciendo a todos (169). Tanto que el mismo Wattenbach, en las restantes ediciones de su obra, dió al códice por español. Hoy no hay duda posible sobre ello. Críticos, paleógrafos y arqueólogos lo reconocen así. Corssen, Berger, Wordsworth-White, Amelli, Stabile, Mattei-Cerasoli, De Bruyne, Quentin, Gómez Moreno, Domínguez Bordona, García Villada, Lowe, Upson Clark, Millares Carlo, el marqués de Lozoya, Sainte Marie, Fischer, etc., están de común acuerdo.

Hay algo, por consiguiente, que nos permite caminar sobre seguro. El códice es de origen hispánico. La escritura, la caligrafía, la ortografía ,el sistema de abreviaturas, la ornamentación; es decir, toda la paleografía nos lleva a ello. El nombre del autor lo confirma. Lo comprueban también la sintaxis y el léxico. Hay, a veces, detalles sorprendentes, de un marcado hispanismo, como hablar de *pullus* por *gallus* (170), y la voz hispánica *era* en la nota a 2 *Petr.* 3,2, a lo que parece, como observan Wordsworth - White, «pro numero sectionis» (171).

A la misma convicción lleva la Crítica Textual, tanto por el análisis del texto como de los elementos extrabíblicos.

Finalmente, como argumento contundente, está la inclusión del *Salterio Mozárabe*, exclusivo de la Liturgia hispánica.

El códice es, pues, de origen español. Pero, aparte de esto y del nombre del autor, que son cosas seguras, poco más, o nada, sabemos con certeza.

2) *El Cavense es un códice peninsular, ibérico.*

Vayamos, sin embargo, por partes.

Ante todo: ¿Se trata de un códice peninsular o tal vez de un códice que escribiese algún hispanogodo fuera de la Península?

La pregunta no es ociosa. Ya acabamos de decir cómo Gaetani d'Aragona, aun reconociendo que el escriba fuese un godo, supuso que lo debió de escribir en Roma. Por otra parte, nos hallamos

(169) ASI, ser. IV, 3 (1879) 256.

(170) Véanse los *Capitula* de S. Mateo, donde en el núm. XXVII escribe: «Petro dicit quod *tertio pullo* eum abnegaturus esset.» *Tertio pullo*, es decir, *tertio galli cantu*.

(171) *Nouum Testamentum D. N. I. C. latine*, pág. XXXVII. Véase también Ch. Upson Clark, *Collectanea Hispanica*, pág. 135.

precisamente en una época de gran éxodo peninsular, cuando el influjo religioso y científico hispánico fué indudable en diversos lugares del Imperio carolingio o sujetos a su influjo. Esta es la época, aproximadamente, de aquellos eminentes españoles que se llamaron San Pirminio y San Benito de Aniano, Claudio de Turín, Prudencio de Troyes, Teodulfo de Orleans y Agobardo de Lyon (172). Fueron muchos los monjes que, por una causa o por otra, sobre todo huyendo de la invasión agarena, salieron de nuestra patria para refugiarse en monasterios extranjeros, donde dejaron sentir su influjo. Ya lo hemos puesto de relieve a propósito del códice *Ottoboniano* (173) y del códice *Lugdunense* (174). ¿No se tratará aquí de un caso parecido, y ser el *Cavense* la obra de un escritor español en uno de esos monasterios fuera de la Península?

Porque, por otra parte, es indudable cierta afinidad del *Cavense* con otros manuscritos del período carolingio; afinidad que no tienen los demás códices mozárabes de nuestra patria. Los más famosos arqueólogos y paleógrafos reconocen esta afinidad, como Gómez Moreno (175), Domínguez Bordona (176), el marqués de Lozoya (177) y Lowe (178). Pero no determinan cosa alguna. Y eso es hablar de un modo demasiado vago. Es necesario precisar más.

Pues códices carolingios son, por ejemplo y de un modo eminente, los códices *alcuinianos* de la Biblia y, sin embargo, no tienen afinidad alguna con la *Biblia de la Cava*. La tiene, en cambio, la *Biblia de Teodulfo*, hasta un punto que es difícil comprender si no se tienen ambos códices ante los ojos o simultaneamente o con diferencia de poco tiempo.

Tal es lo que tuvimos la suerte de realizar en un viaje del año 1947 (179). Tres veces hemos estado en la Cava dei Tirreni, y varias

---

(172) Cf. Z. García Villada, HEE. 3, 389 ss.

(173) *Origen del códice Ottoboniano latino del Eptateuco*, BMMU, 177 ss.

(174) *Origen del códice Lugdunense de la Vetus Latina*, EB 12 (1953) 382 ss.

(175) «Obra purista, pero de extremada sencillez, y con dejos carolingios». *Iglesias Mozárabes*, pág. 357.

(176) «Ofrece esta Biblia un caso único de marcada influencia carolingia, que se acusa así en la escritura y adornos indicados, como en las cuidadas arquerías de las concordancias evangélicas». *Exposición de códices miniados*, págs. 10-12.

(177) *Historia del Arte Hispánico*, págs. 322 y 397.

(178) *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327.

(179) Al llegar aquí no podemos menos de agradecer públicamente, de todo corazón, al Rvdmo. P. Abad de la Cava dei Tirreni, y a toda la Comunidad, es-

en París, habiendo tenido ocasión de examinar por separado ambos códices. Pero el año 1947 con muy poco tiempo de intervalo, cuando nuestros ojos retenían aún viva la impresión de la *Biblia de Danila*, pudimos ir a la ciudad del Sena, y deleitarnos contemplando la *Biblia de Teodulfo*. Nos quedamos maravillados. Dentro de la divergencia que entre ellas existe, crítica y paleográfica, se puede observar la maravillosa afinidad que tienen entre sí. Afinidad exterior en primer término, siendo muy parecido el tamaño, grosor y volumen. Semejante la preparación del pergamino. Parecida su disposición y combinación, teniendo ambas bastantes folios teñidos o coloreados sobre los cuales se escribe el texto con tinta blanca, plateada o dorada. En ambas la letra, aunque de distinto carácter, es parecida, por pequeña, a veces casi microscópica, clara, fina, perfecta, de nitidez asombrosa. Las dos tienen ornamentación parecida, si bien cada una dentro de su estilo propio. Las dos, en fin, se complacen en escribir algunos folios de modo que el texto forme parecido dibujo. Por lo cual es evidente que, aun manteniendo cada una sus propias características, tienen ambas, entre sí, una estrecha afinidad que no deja de ser sorprendente.

En vista de ello, se puede preguntar: ¿No será, por ventura, la *Biblia de la Cava* un códice de arquetipo hispánico hecho en algún *Scriptorium* francés, como lo acusa su influjo carolingio?

No lo creemos, en manera alguna. El códice es típicamente peninsular.

En primer lugar, dada la importancia del manuscrito y la riqueza de documentación que en Francia nos ha quedado, parece imposible que, de tener origen francés, no hubiera rastro alguno de este origen.

Por otra parte, el códice, a pesar de lo dicho, especialmente por la ortografía, se despega totalmente del tipo de códices franceses. En la *Biblia de la Cava* la afinidad está, como hemos visto, no con los códices *carolingios*, como tales, sino precisamente con los códices *teodulfianos*. Pero Teodulfo era un godo español (180) y, por consiguiente, ya no extraña tanto. Pudieron tener ambos parecida fuente. Aun más. Pudo ser el influjo al contrario. Porque lo mismo que se habla de un influjo carolingio en el *Cavense* se puede hablar de un

---

pecialmente al P. Mesfud, Bibliotecario de la Abadía, la generosa hospitalidad con que siempre nos recibieron, y la amabilidad con que nos facilitaron todos los medios a su alcance, para estudiar el códice primero, y después para fotografiarle.

(180) Cf. Ch. Cuissard. *Theodulfe, éveque d'Orleans. Sa vie et ses oeurres*, Orleáns 1892. Z. García Villada, HEE. 3, 399 ss.

influjo mozárabe en los *teodulfianos* (181). Y esto parece más lógico. Se explica por la patria y la formación de Teodulfo. De hecho hay en los códices teodulfianos más elementos que se despegan del tipo francés, por atracción hacia los códices españoles, que no en los códices mozárabes elementos que se despegan del tipo español, por atracción hacia los códices franceses. Por lo cual es preciso hablar con cautela cuando se habla del «influjo carolingio» en la *Biblia de la Cava*. Y si, como creemos, el *Cavense* es un códice del siglo VIII, ha sido el *Cavense* el que influyó en Teodulfo, y no al revés. Mas, aun suponiendo la influencia carolingia, no podría probarse nada, ya que un influjo carolingio en la ornamentación no arguye necesariamente un origen francés inmediato, por lo mismo que se dejó sentir también fuera de Francia.

En cambio, todo lo demás nos lleva a la Península.

1.° Como hemos dicho, el nombre del autor. *2.°* La forma de la letra, típicamente visigótica y estrictamente peninsular, ya que no se usó fuera de España. *3.°* Una ortografía cerrada, de vía estrecha, acentuadísima en sus características nacionales, en varios casos hasta la exageración, no explicándose que se pudiera mantener en otro ambiente. *4.°* Una ornamentación típicamente mozárabe, que aparece en la multitud de cartelas e iniciales, y culmina en los arcos de herradura, que encuadran los cánones eusebianos. *5.°* Una sintaxis, un léxico y una serie de notas externas que encajan perfectamente en la Península, tanto como se despegan de fuera. *6.°* El *Salterio Mozárabe*. *7.°* Finalmente, un texto bíblico y una serie de elementos extrabíblicos que encuadran perfectamente en la *Vulgata Hispana*.

3) *El Cavense es un códice que probablemente procede de Oviedo.*

Pero... ¿En qué *Scriptorium* se llevó a cabo esta maravilla de la paleografía española?

He aquí una cuestión difícil de resolver. Por lo pronto casi todos los autores la soslayan, guardando absoluto silencio.

Si alguno alude a ella es con una vaguedad asombrosa. Wordsworth-White se contentan con decir: «De patria codicis tantum constat in Hispania scriptum fuisse» (182). Y antes: «In Hispania

(181) Cf. ex. gr.: QUENTIN, *Mémoire...*, págs. 259 ss.
(182) *Novum Testamentum D. N. I. C. latine*, I, pág. XXXVII.

ut videtur septemtrionali vel mediterranea» (183). No dice más. Y fuera de Lowe, son los únicos que dicen algo.

Lowe, que, aunque dedica a este asunto atención escasa, es el que más atención le dedica, confiesa abiertamente su impotencia. «Si avanzó la paleografía, dice, aún no podemos concretar el *Scriptorium*. Tal vez algún día se pueda decir si pertenece más bien a Toledo que a Sevilla, a León que a Barcelona. Hoy no. El origen de este manuscrito se nos escapa. Cierto, ha de pertenecer a un centro de gran tradición, más bien al Norte que al Sur, ya que en el Norte son más frecuentes los contactos con la paleografía carolina y en el *Cavense* parece haber influjo francés en la ornamentación» (184).

Lo que pueda haber sobre los *contactos de la paleografía carolina* ya queda expuesto y aclarado.

Cierto que, a nuestro juicio, ha de buscarse más en el Norte que en el Sur; pero no por la razón indicada. Y contra la opinión de Lowe, nos parece que se puede conjeturar algo, que hace no se puede pensar igual en Toledo que en Sevilla, en León que en Barcelona. Algo que parece excluir definitivamente a ciertas regiones y ciudades, y nos lleva hacia otras. Y en ese recuento a Lowe se le escapó la ciudad que más probabilidades tiene.

En una palabra: creemos que el *Cavense* debió de escribirse en el noroeste de la Península; es decir, en el antiguo Reino de León y, concretando más todavía, en el Principado de Asturias, probablemente en Oviedo.

Las razones en que nos apoyamos son las siguientes:

a) Por un proceso de eliminación es preciso descartar una serie de *Escritorios* famosos, perfectamente conocidos, que nos han dejado manuscritos suficientes para conocer su estilo y su carácter, tanto en el orden paleográfico como en el aspecto crítico.

Las *Biblias*, particularmente, son elementos preciosos en este sentido, como punto de comparación.

Ahora bien: de la época del *Cavense* a dos siglos después, conocemos, del todo o en parte, una larga serie de manuscritos mozárabes, entre los cuales no pocos manuscritos bíblicos, como la *Biblia Hispalense* (185), la primera *Biblia Complutense* (186), la segunda

(183) Id., pág. XI.
(184) *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327.
(185) Cf. T. Ayuso, *Vetus Latina Hispana*, I, pág. 352, núm. 15.
(186) *Ib.*, VLH, I, págs. 352-353, núm. 17.

Biblia de Alcalá (187), el *Legionense* de la Catedral de León (188), la *Biblia de Oña* (189), el *Legionense* de S. Isidoro (190), el *Emilianense* de la Academia de la Historia (191), el *Burgense* (192), la *Biblia de Valvanera* (193), la *Biblia de Toledo* (194), la *Biblia de San Juan de la Peña* (195), y otros que, aunque ya son más tardíos, de letra carolina o de transición, suelen ser copias de antiguos códices visigóticos, transmitiendo con cierta fidelidad su arquetipo, como el *Oscense* (196), la *Biblia románica* de S. Isidoro (197), la *Biblia de Calahorra* (198), la *Biblia románica* de S. Millán (199) y la *Biblia de Lérida* (200), provenientes de Sevilla, de Toledo, de Córdoba, de Albares, de Santa María in Baleranica, de San Pedro de Cardeña, de San Millán de la Cogolla, de Valvanera, de San Juan de la Peña, de Calahorra, de León y de Huesca.

Ahora bien: examinando y comparando el *Cavense* con estos manuscritos, se verá la diferencia que entre ellos existe, tanto en la parte crítica como en el aspecto paleográfico y ornamental. En virtud de ello entre los grandes *Escritorios* de la época mozárabe, que corre de finales del siglo VIII a finales del XI, por lo que hoy sabemos, parece seguro descartar al *Cavense* de los de Andalucía, Toledo, Castilla, la Rioja y Aragón.

Por otra parte, hay que descartar también, no sólo a Barcelona, sino a todos los *Escritorios* de la antigua Marca Hispánica, tan sujeta al influjo proveniente del otro lado del Pirineo. Como es bien sabido, «la escritura de los documentos catalanes hoy conocidos es, en su casi totalidad, carolina o francesa. Así lo prueban los de los

---

(187) *Ib.*, VLH, I, pág. 353, núm. 18.
(188) *Ib.*, VLH, I, págs. 353-354, núm. 19.
(189) *Ib.*, VLH, I, pág. 354, núm. 20. *La Biblia de Oña*, Zaragoza 1945.
(190) *Ib.*, VLH, I, págs. 354-355, núm. 21.
(191) *Ib.*, VLH, I, pág. 556, núm. 24.
(192) *Ib.*, VLH, I, págs. 356-357, núm. 25.
(193) *Ib.*, VLH, I, pág. 357, núm. 26.
(194) *Ib.*, VLH, I, pág. 357, núm. 27.
(195) *Ib.*, VLH, I, págs. 357-358, núm. 28. *La Biblia de S. Juan de la Peña*, U 22 (1945) 3-50.
(196) *Ib.*, VLH, I, pág. 368, núm. 89. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 161-210.
(197) *Ib.*, VLH, I, pág. 368, núm. 84.
(198) Cf. T. Ayuso, *Vetus Latina Hispana*, I, pág. 369, núm. 93. *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 241-271.
(199) *Ib.*, VLH, I, págs. 369-370, núm. 94.
(200) *Ib.*, VLH, I, pág. 370, núm. 95. *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 25-68.

Condes de Barcelona, conservados en el Archivo de la Corona de Aragón; los de las Catedrales de Barcelona, Vich y Urgel, y los del Monasterio de Poblet existentes en el Archivo Histórico Nacional. Hasta su estructura interna y la manera como están fechados, por los años de los reyes franceses, revelan la influencia ultrapirenaica desde los tiempos más remotos» (201). La escritura visigótica apenas dejó allí huellas, y si algún documento se halla escrito con estos caracteres, es sólo en parte, hallándose muy mezclados con otros de letra carolina, como sucede en el Acta de consagración de la Catedral de Urgel y la consagración de la iglesia de Lillet en la misma comarca (202). Y en cuanto a los códices bíblicos nos han quedado magníficos ejemplares del siglo x y xi, provenientes de Ripoll, Vich, Urgel, etc., como la mal llamada *Biblia de Farfa* (203), la *Biblia de Rosas* (204), la *Biblia de la Catedral de Urgel* (205) y dos *Códices vicenses*, uno que contiene 1-4 *Reg.* y 1-2 *Mac.* (206), y otro que contiene los Evangelios (207). Pues bien: sin excepción, todos ellos son de letra carolina, teniendo incluso algunos, como la *Biblia de Urgel*, marcado influjo alcuiniano.

Luego, por un proceso eliminativo, parece obvio descartar grandes sectores de la Península.

b) Veamos ahora si se puede conjeturar algo que de un modo positivo nos permita determinar una posible región española.

Entre los códices antes referidos hay uno escrito en el Monasterio de Albares, el año 920, que es, sin duda, el que por varios motivos, aunque de lejos, más se aproxima a la *Biblia de la Cava*. Nos referimos al *Legionense de la Catedral de León*. De parecido tamaño (208), la letra es semejante por pequeña, nítida y clara; tiene notas marginales en algunos libros, parecidas a las del *Cavense*; anota los *Quaterniones* también en artísticas cartelas; y en él se halla

(201) Cf. ex. gr. Z. García Villada, *Paleografía española*, I. Texto, pág. 254.

(202) Véase su reproducción en Z. García Villada, *Paleografía española*, II, *Album*, pág. XLVIII, núm. 69.

(203) VLH, I, pág. 366, núm. 73.

(204) VLH, I, pág. 366, núm. 74.

(205) VLH, I, págs. 365-366, núm. 72.

(206) VHL, I, pág. 366, núm. 75.

(207) VLH, I, pág. 366, núm. 76.

(208) VLH, I, pág. 353, núm. 19. Aunque algo mayor que el *Cavense*, es más bien de su tipo, que no del tipo de los grandes códices visigóticos, como el *Toledano*, el *Complutense*, el *Burgense*, etc.

la Cruz de Oviedo, que con tanta prodigalidad se repite en la *Biblia de Danila*.

Hay, sin embargo, grandes diferencias entre los dos códices, de modo que sea difícil hallar en ellos parentesco inmediato. Pero son, desde luego, los que más se parecen, y la serie de coincidencias indicadas parece llevarnos de la mano hacia aquel sector de la Península.

Ahora bien: llegados a ese lugar, es preciso fijarnos en un detalle: la gran profusión con que la *Cruz de Oviedo* se repite en la *Biblia de Danila*. Aparece varias veces, de distintos modos, pero siempre como si el autor estuviese obsesionado con ella, haciéndola resaltar en su obra de copista y decorador.

Así ya en el *F. 1 v.*: Todos los círculos pequeños llevan en el centro la Cruz de Oviedo, de oro. Luego, en el *F. 57 v. b.*: Al empezar los libros de los Reyes, la inicial es otra cruz idéntica, o si se quiere, una bella Cruz de Oviedo embutida en la inicial, puesta bien de relieve. Después en el *F. 100 v.*: Hay otra cruz de Oviedo, dibujada a cordoncillo. Más importante es el *F. 143 r.*, que es sólo de carácter ornamental; ocupa, como dijimos, el centro una gran cruz de Oviedo, iniciada a cordoncillo, con tinta roja; sobre ella la palabra CRVX; y luego, al verso (*F. 143 v.*), vuelve a aparecer el mismo motivo, quedando apenas dibujada, pero de modo que el texto se escriba con tinta blanca sobre ella, formando la cruz. Finalmente, en el *F. 194 r.* se escribe el prólogo de Esdras formando otra gran Cruz de Oviedo.

Esto nos hace pensar seriamente en Asturias. Por otra parte, estamos de acuerdo con Lowe al decir que el *Cavense* reclama un *Scriptorium* de abolengo, «un centro de gran tradición». Pues bien: Oviedo lo era en aquella época. Del año 791 al año 910 fué Oviedo el centro oficial eclesiástico (209), un centro cultural de primer orden, en el cual se escribieron códices magníficos. Hoy se han perdido en su mayor parte, debido a distintas vicisitudes históricas. Pero no cabe duda de que en el siglo XVI aún existían bastantes, de los cuales trata Ambrosio de Morales, a propósito de su viaje por Asturias (210). Con razón habla el P. Revilla de «los tristes destinos de la Biblioteca ovetense» (211), de la cual ya en el siglo XVIII podía

(209) Cf. Z. GARCÍA VILLADA, HEE. 3, 183 ss.

(210) *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II en los Reynos de León y Galicia y Principado de Asturias...* Madrid 1765.

(211) *El Códice ovetense de los Evangelios*, CD 117 (1919) 397.

decir el P. Risco: «Lo que puedo asegurar y debe causar pena a todos los curiosos, es que de tantos libros como han existido en la iglesia de Oviedo no hay sino sólo uno, de que dió noticia Ambrosio de Morales... que... no es, en realidad, sino un tumbo de testamentos antiguos» (212). Una gran parte de ellos, que sepamos, fueron llevados a la Biblioteca del Escorial y han desaparecido. Pero aún quedan huellas de aquel esplendor. Ambrosio de Morales nos refiere (213) que en su tiempo había en Oviedo un *Liber Sententiarum beati Isidori*, que «tiene por guardas a los cabos algunas hojas de Biblia mayúscula, muy delicada» (214), así como «un Testamento nuevo que en letra y pergamino parece notablemente más antiguo que otros Gothicos» (215). Este es el códice que, con la *Biblia de Valvanera*, dió a conocer el P. Revilla en una serie de artículos de la *Ciudad de Dios* (216), recogidos luego en edición aparte, con el título *Fragmenta Biblica Escurialensia* (217). Se trata de un códice que, como constaba en el colofón, escribió el copista Justo; el cual, según nota escrita poco después de su fallecimiento, murió el año 772 (218). El colofón se ha conservado porque le transcribió el Padre Castillo en un Incunable del Escorial (219). Por otra parte, existe todavía otro códice importantísimo, el famoso *Palimpsesto del Escorial*, cuya procedencia inmediata es también Oviedo, el cual contiene partes muy notables de la Biblia, junto con otras obras, remontándose, según los casos, al siglo VIII y IX (220). Todo lo cual, unido a otros códices, documentos y referencias, nos da derecho a decir que Oviedo fué en aquella época un centro cultural de primer orden, «un centro de gran tradición», incluso con relación a los manuscritos bíblicos.

Por otra parte, hay otra nota que concuerda maravillosamente: el culto a la Cruz. Hemos visto que en el *Cavense* éste es un detalle muy característico, de gran importancia. Adornos, iniciales y moti-

---

(212) *España Sagrada*, tomo 38, pág. 115. Madrid 1793.
(213) *Viage...*, págs. 97-98.
(214) Cf. VLH, I, pág. 350, núm. 10.
(215) *Viage...*, págs. 97-98.
(216) *El Códice Ovetense de los Evangelios y la Biblia de Valvanera*, CD 117 (1919) 393-399, 118 (1919) 23-28, 120 (1920) 48-55 y 190-210.
(217) El Escorial 1920.
(218) VLH, I, pág. 350, núm. 12.
(219) Actualmente tiene la signatura *54, V. 35*. Antes *A-jv-ll*.
(220) VLH, I, págs. 349-350, núm. 9.

vos decorativos, a todo folio, o en parte, se basan en la Cruz, como en los *F 1 v.* y *100 v.* El mismo texto en ocasiones se escribe en forma de cruz, en los *F. 143 v.*, *220 r.*, *220 v.*, *224 v.*, y a veces incluso combinando dos cruces, según puede verse en el *F. 194 r.* Esto es algo maravilloso. Tanto que, habiendo pasado por nuestras manos centenares de manuscritos, en ninguno hemos visto tal exuberancia. Lo cual refleja, sin duda, un ambiente en el que el culto a la Cruz parecía animar todas las empresas.

Ahora bien: esto es precisamente lo que sucedía en el pequeño Reino de Asturias, de un modo especialísimo, entre todos los pueblos cristianos de la Península. «La imaginación popular, dice el Padre García Villada, encontró entre el héroe que alzó el grito contra el invasor y el emperador Constantino, cierto paralelismo; y como a éste refería la tradición, que se le había aparecido la Cruz en la batalla del Puente Milvio, asegurándole el cielo que en aquel signo vencería, así se dijo que había sucedido también con Pelayo. Este acontecimiento, callado por los cronistas contemporáneos, ejerció, sin embargo, gran influjo en la vida cristiana de aquel entonces. En memoria de tal suceso construyó el rey Favila en Cangas de Onís una iglesia dedicada a la Santa Cruz. Con él están relacionadas la Cruz de Alfonso II, llamada de los Angeles (escudo hoy día de la ciudad de Oviedo y de su Cabildo Catedral) y la Cruz de la Victoria... adoptada como blasón del Principado de Asturias» (221). Y, como el Reino cristiano principal de la Península nació en Asturias, la cruz pasó de allí a ser el estandarte de toda la Reconquista, igual que pasó a ser el motivo ornamental del primer folio de muchos códices de letra visigótica, como la *Biblia de Vimara* en Albares, de la que hablamos anteriormente.

Pero entre todos los códices ninguno como el *Cavense* refleja ese ambiente de exaltada devoción a la Cruz que en el Reino de Asturias existía. Porque la Cruz en él, más que un motivo ornamental de una página cualquiera, se convierte en blasón y escudo, como se convirtió para el Cabildo, para la Ciudad y para el Principado. Lo cual es muy de tener en cuenta. Tanto más, cuanto que la Cruz que en el *Cavense* con más intensidad campea, es principalmente la Cruz de Oviedo.

El conjunto de todas estas cosas nos hace pensar en Oviedo como la ciudad en donde se escribió y decoró la actual *Biblia de la Cava*.

(221) Z. García Villada, HEE 3, 183-184.

4) *Vicisitudes históricas posteriores. Su estancia en la Abadía de la Cava.*

El misterio sobre el *Cavense* crece luego con el paso de los años. Hay un silencio sorprendente sobre él en todas partes. ¿Dónde estuvo durante varios siglos? ¿Cómo y cuándo fué a parar a la Abadía de la Cava?

En la segunda década del siglo XIX de cierto estaba ya en su Biblioteca. Consta no sólo por la carta del abate De Rozan, escrita el año 1822, sino por el ejemplar apografado que transcribió y pensaba ofrecer al Papa León XII el abad Ignacio Rossi, de que hablaremos después.

¿Pero estuvo mucho antes de esa fecha? Es bastante dudoso. Quizá la exuberante floración literaria que, a partir de entonces, en torno a él existe, y la misma transcripción del abad Rossi, nos esté indicando que se originó por el feliz hallazgo de un manuscrito, antes ignorado, que, al ser conocido, empezó a considerarse como de gran valor. Algo así como sucedió con el *Códice Sinaítico*, y ha sucedido siempre en casos análogos. De otro modo tampoco se explicaría el absoluto silencio que parece reinó sobre él hasta esa fecha en la Abadía de la Cava.

Por otra parte, hay un detalle muy significativo que recoge Lowe con su sagacidad característica. El insigne Mabillon, padre de la Paleografía latina, hizo un viaje por Italia en el siglo XVII, viendo y examinando varios manuscritos; pero el *Cavense* no debía estar en la Abadía, puesto que guarda sobre él completo silencio en su *Iter Italicum*. No se explica que, de estar allí, no le viese; o, de haberle visto, que no dijese nada de él, siendo un manuscrito tan importante (222).

De otro lado tampoco podía hallarse en España. Aparte de otras razones, que veremos luego, no se comprende que, de estar en España, hubiera pasado desapercibido a todos cuantos buscaron los manuscritos españoles y trataron de ellos, como Juan Bautista Pérez, Ambrosio de Morales (223), el Card. Sáenz de Aguirre (224),

---

(222) *Museum Italicum*, tomo I, pág. 118. París 1687.

(223) *Crónica General*, Córdoba 1586. *Viage por las Iglesias de España*, Madrid 1765.

(224) *Collectio Maxima Conciliorum Hispaniae*², Romae 1763.

Nicolás Antonio (225), el P. Flórez con los antiguos autores de la España Sagrada (226), Berganza (227), Merino (228) y Villanueva (229).

¿Dónde estaba, pues? A pesar de las razones dadas anteriormente, el abad Amelli propone la hipótesis de que el manuscrito fué llevado a la Cava por el benedictino Mauricio Bordinho, obispo de Coimbra y arzobispo de Braga, más tarde antipapa Gregorio VIII; el cual, apresado por el Papa Calixto II, fué recluído allí por mucho tiempo (230), a partir del año 1121. Esta hipótesis agradó a Mattei-Cesaroli y no desagradó a Lowe, que la ve confirmada por algunos indicios externos (231); pero es extraño que, de ser así, no quedase del hecho alguna referencia y choca abiertamente con el silencio que secularmente se guarda en la Cava, y con el silencio que observa Mabillon. Por otra parte, las breves notas de escritura beneventana que se leen en sus márgenes, de las cuales hablamos anteriormente, lo único que prueban es que en la primera mitad del siglo XII el códice se hallaba ya en la Italia del Sur. Lo cual es cierto Pero, hipótesis por hipótesis, creemos que el códice debió de llevarse allí antes de esa fecha, quizá por algún monje desconocido, que quiso poner a salvo este tesoro, ante el peligro de las invasiones agarenas; por ejemplo, en tiempos de Almanzor. Cierto que no se puede precisar nada. Pero el caso, como se sabe, no es único (232).

---

(225) *Bibliotheca Hispana Vetus*, Madrid, 1753.

(226) *España Sagrada*, Madrid 1747 ss.

(227) *Antigüedades de España*, 1719.

(228) *Escuela paleográfica*, Madrid 1780.

(229) *Viaje literario a las Iglesias de España*, Madrid, 1803 ss.

(230) PERTZ, *Mon. Germ. Hist.*, XVI, pág. 76.

(231) Q (1937).

(232) «Huyendo de los horrores cometidos por los musulmanes, traspusieron la cordillera pirenaica, desparramándose por Europa, algunos monjes y clérigos, quienes dejaron grabadas sus huellas desde la parte septentrional del imperio de Carlomagno hasta el sur de Italia. Restos de esas huellas aparecen aún hoy día por diversas partes. En Montecasino, son el códice de Eteria, que sirvió de modelo al de Arezzo, y las adiciones marginales al tratado de San Ambrosio contra los arrianos, que nos descubren un nuevo adopcionista, por nombre Aben Hamdon; en la Cava dei Tirreni, es la Biblia de Danila, escrita en caracteres visigodos preciosísimos; en Vercelli, las reliquias de la misma escritura en un manuscrito del siglo VIII; en Verona, el célebre Oracional mozárabe, del mismo siglo y tipo; en Lucca, la Forma hispanizante de la Crónica de Eusebio, del 762; en Bobbio, algunas preces visigóticas, y en Tours, Orleáns, Lyon, Fulda y Aquisgrán, ciertas reminiscencias literarias y escolares, de que luego hablaremos.» Z. GARCÍA VILLADA, HEE. 3, 389.

Y debió de permanecer mucho tiempo escondido, o al menos ignorado públicamente, quizá en algún monasterio menos importante de la Italia meridional, hasta que fuese incorporado a la Cava, a principios del siglo XIX, que es cuando ya ruidosamente empieza a hablarse de él.

13. *Apéndice. Ejemplar apografado del Cavense*

No queremos terminar este estudio de la parte histórica de la *Biblia de la Cava*, sin dedicar unas líneas a una famosa *copia autorizada* que hizo el Abad y Archivero de la Abadía, Ignacio Rossi, con intención de ofrecérsela al Papa León XII, y que hoy se conserva en la Biblioteca del Vaticano. De ella hemos tratado ya en nuestra *Vetus Latina Hispana* (233), y sus características son las siguientes:

Biblia, papel, 323 ff., 314 × 270 mm., 3 col., 54-56 lín., años 1829-1831, Vat. Lat. 8484.

El ejemplar *apografado* consta de la *Guarda* primera y 323 *Folios*, que van numerados en el margen inferior, incluyendo la *Guarda* final, también numerada. La encuadernación es en piel, con las armas pontificias de Gregorio XVI. Todos los folios son de papel, excepto los *F.* 7 y 8, que son de pergamino. El texto empieza en el *F. 10*. Los anteriores, excepto el 7, están en blanco. Igualmente a partir del *F. 313 v.*

La trascripción quiere ser bastante fiel, y el copista procura adaptarse al original, no sólo en el texto, sino en la ortografía, disposición, decorado, tintas, etc. No obstante, se han deslizado inevitables errores. Cada cierto número de folios se halla el *doy fe*, del notario. He aquí, como ejemplo, un par de casos.

F. 17 v. En el margen inferior, en recuadro:

«Extracta est praesens copia a superantiquo Originali in Pergamena, servato in Tabulario Cavensi, per me infrascriptum Archivistam, cum quo, facta collatione, concordat. Et in fidem requisitus sigillo dicti Tabularii munivi die XXX Augusti 1828. P. D. Ignatius Rossi, Archivarius et Protonotarius apostolicus». Sigue la firma y el sello, que está pegado al folio.

---

(233) VLH, I, págs. 351-352, núm. 14.

F. 27 v. En el margen inferior.

«A perantiquo Originali exemplari suo (quod in Cavensis Monisterii Archivio servatur) verbum e verbo transtuli ac manu propria descripsi ego, D. Ignatius Rossi, Decanus et Archivarius. In quorum fidem ad nomen meum Monisterii sigillum apposui consuetum. Datum in prefato Archivio anno 1829. D. Ignatius Rossi qui supra. Archivarius et Prothonotarius apostolicus.»

Y así, sucesivamente. Las testificaciones se hallan en los folios siguientes, con los respectivos años en que fueron escritas:

F. 17 v., año 1828; *F. 27 v.*, a. 1829; *F. 37 v.*, a. 1829; *F. 47 v.*, a. 1829; *F. 57 v.*, a. 1829; *F. 67 v.*, a. 1830; *F. 76 v.*, a. 1830; *F. 86 v.*, a. 1830; *F. 96 v.*, a. 1830; *F. 106 v.*, a. 1830; *F. 116 v.*, a. 1830; *F. 126 v.*, a. 1830; *F. 136 v.*, a. 1830; *F. 144 v.*, a. 1830; *F. 153 v.*, a. 1830; *F. 163 v.*, a. 1831; *F. 173 v.*, a. 1831; *F. 183 v.*, a. 1831; *F. 193 v.*, a. 1831; *F. 203 v.*, a. 1831; *F. 211 v.*, a. 1831; *F. 221 v.*, a. 1831; *F. 240 v.*, a. 1828; *F. 251 v.*, a. 1829; *F. 261 v.*, a. 1829; *F. 271 v.*, a. 1829; *F. 281 v.*, a. 1829; *F. 291 v.*, a. 1829; *F. 301 v.*, a. 1829; *F. 313 v.*, a. 1829.

Es decir, la testificación aparece cada diez folios, generalmente. Empieza con el *Génesis* el 30 de agosto de 1828. Paralelamente, en la misma fecha, se hace también la testificación al acabar el Evangelio de San Mateo. Al mismo tiempo se van escribiendo y sellando el *Pentateuco* y el *Nuevo Testamento*, en los años 1828 y 1829; luego, los restantes libros del Antiguo Testamento. Si esto es así, mal pudo ofrecerse el códice al Papa León XII el año 1827, como dice Mattei-Cerasoli (234). La trascripción se hizo después de esa fecha; comenzó el año 1828, cuando aún vivía León XII, pero ni siquiera pudo ser ofrecida a su sucesor Pío VIII. Se ofreció luego a Gregorio XVI. De hecho la encuadernación, como dijimos, lleva su escudo.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(234) *Códices Cavenses*, pág. 10.

La excelencia de los profetas, según Orígenes

El tema se presta a un desarrollo muy amplio. Yo voy a limitar la atención, de preferencia, sobre unas cortas páginas del tomo VI de los comentarios origenianos a S. Juan. Y ello por consideraciones prácticas, como simple introducción a un futuro trabajo sobre la Teología del Precursor.

El Alejandrino había meditado largamente sobre la excelencia de los profetas del A. T. Aunque no innovó en todo, subrayó como ninguno de los anteriores eclesiásticos la alteza de la misión profética y desarrolló con singular complacencia sus perfecciones.

Los profetas son comparados por él a los médicos. «El pueblo aquél [= israelítico] tenía multitud de enfermedades. El pueblo sedicente de Dios. Y Dios les envió por médicos a los profetas» (1).

Más curiosa es la comparación con las margaritas. Había dicho el Señor: «Es semejante el reino de los cielos a un mercader que anda en busca de hermosas margaritas» (2). Agrega Orígenes:

> Porque si no hubiera entre las margaritas algunas feas, tampoco se habría dicho «quaerenti *bonas* margaritas». Busca, pues, [el mercader] las margaritas en cualesquier palabras que prometan verdad, y en quienes las profieren. Sean los profetas (conchas —así las llamaré— que reciben en virtud del rocío celeste, y conciben, fecundas por el cielo, una palabra de verdad) aquellas preciosas margaritas que —según la expresión llamada a esclarecer— anda buscando el negociante. Y sea el primero en abrir paso a las margaritas, hallado el cual se encuentran también las demás, aquella preciosa margarita, el Cristo de Dios, el Verbo superior a las preciosas

(1) *In Ierem. Homil.* XIV 2 initio; GCS III 107,4 ss.; KLOSTERMANN, véase la idea desarrollada desde el principio de la Homilía.

(2) *Mt.* 13,45.

letras y pensamientos de la Ley y de los profetas. Quien da con El, da con todo lo demás... (3).

En contraste con las palabras de los herejes, deformes y oscuras margaritas, las de los profetas encierran una palabra de verdad, que cae del cielo a manera de rocío para convertirse en perla. Los profetas son conchas fecundas por el Verbo.

> Los más no ven la hermosura de muchísimas margaritas contenidas en la Ley, ni entienden tampoco aquella Gnosis —desde luego todavía parcial— de los profetas todos: y piensan, sin declaración ni inteligencia alguna de ellos, poder hallar al punto la única preciosa margarita, contemplando lo sublime del conocimiento de Cristo (4).

Orígenes condena tal actitud.

> [Pues] así como todo el que haya de ser sabio en las palabras de verdad, ha menester comenzar primero por los rudimentos, y progresar luego a través de ellos, estimando en mucho la instrucción elemental, pero sin detenerse en ella; y como quien la estimó para los comienzos, ha de pasar a la perfección, con ánimo agradecido para la *Isagoge* que tan útil le fué en los principios. Así también, una buena inteligencia de los elementos de la Ley y los profetas, será la [escuela] elemental para el Evangelio —donde entendemos está la perfección— y para comprender [perfectamente] las obras y palabras de Jesu-Cristo (5).

* * *

Tales ideas podrán ser muy atinadas. Pero no constituyen el patrimonio típico de Orígenes (6). Para dar con la doctrina origeniana sobre la excelencia de los profetas, hay que orientar el estudio hacia la comparación entre la gracia del AT y la del NT (7). Probablemente el Alejandrino había hecho de tal comparación el nervio

---

(3) *Com. in Mt.* X 8; GCS X 9,16 ss.; BENZ-KLOSTERMANN; PG 13,853 ss.

(4) Ibid. X 9; ibid. 11,8 ss.

(5) Ibid. X 10; ibid. 11,20 ss.

(6) Dígase lo propio de las consideraciones que le merecen los profetas por su vida de santidad (*C. Cels.* VII 7).

(7) Las ideas que anota E. FASCHER en las páginas finales de su obra Προφήτης Giessen 1927, tampoco son las más típicas de Orígenes. Todas ellas podrían fácilmente encontrarse en otros autores.

de la exegesis a la cláusula iohannea [Ioh. 1,16 b] «et gratiam pro gratia».

Tal exegesis se perdió; pero indirectamente (7 bis), y en líneas generales, fácil es restablecerla. Al menos por lo que a la comparación entre la gracia profética y la de los apóstoles se refiere. Los fragmentos abundan.

> También el don [profético] lo percibieron los profetas de la Plenitud de Cristo, y recibieron la segunda gracia [del NT] por la primera [del AT]. Pues también ellos llegaron, guiados por el Espíritu —una vez instruídos en las figuras— hasta la contemplación de la verdad. Por lo cual no todos los profetas, sino *muchos*, codiciaron ver lo que los apóstoles veían. Y si entre los profetas hubo diferencia, los perfectos y superiores [de entre ellos, ciertamente] no codiciaron ver lo

---

(7 bis) Cf. Origen. *in Ioh.* VI 6 (3): GCS IV 114,1 ss. PREUSCHEN; PG 14,208 B s.: «Enseña, en cambio, el Bautista cómo Jesús fué hecho antes de él, por ser primero que él [*Ioh.* 1,15] —en cuanto primogénito de toda la creación— mediante aquello [*Ioh.* 1,16]: «Pues de su Plenitud hemos recibido todos nosotros». Porque por eso dice «fué hecho antes de mí»; y por eso creo es «El primero que yo» y más honrado delante del Padre, pues así yo como los profetas anteriores a mí, hemos recibido de su Plenitud, la gracia más divina y superior y profética, en lugar de la gracia que El nos otorgó κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν (según nuestra libre voluntad). Y por eso también «fué hecho antes [de mí], siendo como era primero que yo», porque hemos visto con la mente (νενοήκαμεν), en virtud de lo recibido de su Plenitud, que por un lado la Ley fué dada mediante Moisés, no por Moisés (διὰ Μωσέως... οὐχ ὑπὸ Μωσέως), mientras por otro la gracia y la verdad no sólo se nos dió mediante Jesu-Cristo, sino se nos hizo [por su medio]: habiendo el Dios y Padre Suyo, dado la Ley por medio de Moisés, y hecho la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo, [gracia y verdad que se adentra en los hombres]». Hay aquí una exegesis muy profunda de *Ioh.* 1,16 b «et gratiam pro gratia». Orígenes contrapone las dos gracias: la «gracia más divina y mayor y profética»; y la que recibimos de El según nuestra libre determinación (κατὰ τὴν προαίρεσιν). La primera ha llegado a nosotros [los Profetas] emanada de la Plenitud de Cristo. La segunda nos la dió con arreglo a nuestra disposición libre. Tales elementos, condensados por Orígenes en cortas líneas, sólo tienen una interpretación. El Bautista —según Orígenes— enaltece la superioridad de la gracia profética, interior, participación de la Gracia de Cristo, a modo de efluvio suyo (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ); por contraste con la gracia de la Ley, exterior, dada por Cristo mediante Moisés, y aceptada conforme a la disposición y cooperación libre de cada uno. Interesante aquí, sobre todo, el hecho de que Orígenes haya llamado gracia profética a la gracia especifica, interior, de la Nueva Economía. Indicio de que la confundía con la misma gracia interior de los Apóstoles.—En la interpretación de *Ioh.* 1,17 pudo Orígenes haberse muy bien inspirado en Clemente Al. *Paed.* I 60,1-2 (STAEHLIN I 125,17 ss.); véase el aparato de STAEHLIN.

que vieron los apóstoles, porque le vieron. Pero quienes no llegaron a encumbrarse como ellos hasta la cima del Logos [= los profetas no perfectos] vinieron a estar en apetencia (ἐν ὀρέξει) de los que los apóstoles conocieron por medio de Cristo. Pues lo de *ver* (τὸ γὰρ ἰδεῖν) —según expusimos— no ha de entenderse corporalmente; y lo de oír —como lo explicamos [en páginas hoy perdidas]— se enuncia espiritualmente, ya que sólo quien [por don superior] tiene oído, está preparado a oír las palabras de Jesús: lo cual no ocurre muy a menudo (8).

Llama aquí la atención la diferencia establecida entre profetas y profetas.

Unos, imperfectos en el orden cognoscitivo, codiciaron ver (ἐπεθύμησαν ἰδεῖν), mas no vieron. Eran inferiores a los apóstoles, que veían y oían a Cristo.

Otros, perfectos y superiores, eran tan dignos como los Apóstoles, pues también ellos vieron a Cristo, siendo encumbrados hasta la cima del Logos, con los ojos y oídos del espíritu preparados por un don singular a ver y oír las obras y palabras de Jesús.

De momento no se detiene el Alejandrino a enumerar y clasificar a los profetas. Se contenta con subrayar la razón del privilegio de los *videntes*. Los unos *veían*, los otros *codiciaban* ver. No siempre fué Orígenes consecuente con esta exegesis (9). Pero su mente actual es bien clara. Orígenes aplica la distinción entre la visión corporal y espiritual, recogida por él en otras ocasiones (10), sin estudiar en qué consiste la *codicia* de ver, típica de los profetas no perfectos.

Si los magnos profetas *veían* en espíritu, igual que los apóstoles, y tenían los oídos preparados para entender las palabras de Dios (11), también como los apóstoles, la conclusión es clara.

---

(8) *Com. in Ioh.* VI 3 (2): GCS IV 109,21 ss.; PG 14,204 A s.

(9) Lo veremos en seguida. Cf. pág. 195.

(10) V. gr. en un fragmento conservado en la *Philocalia*, c. 9, ed. A. Robinson, Cambridge 1893, pág. 57,18 ss. (apud PG 14, 1078 B), donde el Alejandrino distingue los dos sentidos corporal e inteligible del verbo ἑώρακεν. Cf. *de princ.* II 4,3 (V 130,3 ss.); Rufino, *Apología*, lib. I, c. 17, ed. Valarsi, pág. 324 s.

(11) Sobre el sentido espiritual cf. *in Numeros Homil.* XVII 3: GCS VII 157,23 ss.; PG 12,706 A; *Homil.* XXV 3: Ibid. 237,2 ss., ed. Baehrens; PG 12,766 D s. Y en general K. Rahner, *Début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, «Rev. d'Asc. et de Myst.», 1932, págs. 113-145. Puede verse también F. Muszner, *Zoe*, München 1952, pág. 94 s.

Los apóstoles no superaban a los Magnos profetas en su conocimiento de la Economía de Cristo.

La idea había sido muy madurada por Orígenes. Y recibió ulteriores matices, que merecen tenerse en cuenta. El texto (12) que le inspiró la distinción anterior entre los profetas, recibió —en el mismo tomo VI in Iohannem— exegesis complementarias.

Modificando algo el pensamiento, confiesa el Alejandrino que también los Magnos profetas —en un sentido muy verdadero— pudieron codiciar y codiciaron (ἐπεθύμησαν) ver y oír lo mismo que los Apóstoles veían y oían. Esta vez no por un deseo imperfecto, fundado en la deficiencia del acto cognoscitivo, sino por el apetito inherente al conocimiento teórico perfecto, intuitivo, mas no realizado.

> Empero también aquello de «muchos profetas y justos apetecieron ver lo que vosotros veis y no vieron, oír lo que oís y no oyeron» puede tener otra exegesis parecida. Como si apetecieran también ellos ver el misterio de la Encarnación (τῆς... ἐνσωματώσεως) del Hijo de Dios *en su cumplimiento* (οἰκονομούμενον), como [asimismo el] de su bajada a la economía de la Pasión, saludable para los más. Tomemos para ejemplo otra cosa. Será uno de los apóstoles, que entiende «las palabras inefables que no es dado proferir a hombre alguno» (13) y [sin embargo] no ha de ver la segunda venida gloriosa, corporal, de Jesús, anunciada entre los creyentes; aun cuando la desea ver. Y [tomemos] otro que no solamente *no* (14) ha examinado y entendido lo mismo que el apóstol [antedicho], sino que, a pesar de una adhesión mucho más endeble a la esperanza divina, asiste a la segunda venida de Nuestro Salvador, que —por hipótesis— el apóstol codició, mas no pudo ver. Cabe sin engaño decir que ambos vieron lo que el apóstol deseó (ἐπεθύμησεν) y también los apóstoles; pero no por eso diremos fueran éstos [últimos, testigos presenciales de la segunda venida] más entendidos [espiritualmente] y más felices que los apóstoles. Por la misma razón tampoco hagamos a los apóstoles, más sabios que a los patriarcas o a Moisés y los profetas; y sobre todo, superiores a quienes por su virtud se hicieron [en el AT] más dignos de las manifestaciones y divinas epifanías y revelaciones de grandes misterios (15).

---

(12) *Mt.* 13,17; cf. *Lc.* 10,24.

(13) Cf. 2 *Cor.* 12,4.

(14) Preuschen, siguiendo a Huet, agrega aquí el οὐκ reclamado por el sentido.

(15) *In Ioh.* VI 5 (2): GCS 112,25 ss.; PG 208 B ss.

Con esta nueva exegesis Orígenes deja a salvo la excelencia de los profetas, igual que en la anterior. El único privilegio de los apóstoles no afectó para nada la perfección del acto cognoscitivo. No es la ciencia del simple que asiste a la segunda venida, superior a la del sabio que no asiste. Ni más perfecta la inteligencia de un misterio, por realizado ante los ojos. Pues la presencia sensible no agrega en el orden espiritual absolutamente nada al conocimiento.

La diferencia entre los que *codiciaron* ver [= los profetas] y los que vieron [= los apóstoles] es aquí meramente extrínseca:

> Porque todo eso habíales sido revelado [a los profetas]. Pero entendiendo como entendían, sin ver [aún] cumplidas las cosas profetizadas, no les fueron reveladas las futuras, como a quienes por vista de ojos contemplaron su cumplimiento. Lo cual tuvo lugar ante los Apóstoles. Aun así, según creo, no entendían [los apóstoles] más que los patriarcas y profetas. Sino que en ellos se verificaba aquello de «no ha sido revelado esto a otras generaciones, como ahora a los apóstoles y a los profetas [de la Nueva Ley]: a saber, que las gentes son coherederas y concorpóreas y compartícipes de la promesa en Cristo» (16). Pues además de entender éstos los misterios, comprenden *el ejercicio* (17) mediante el cumplimiento de lo prometido (18).

La distinción entre la visión intelectual y la corporal, señalada en la primera exegesis, da aquí paso a la distinción entre la intelección en profecía y su cumplimiento.

Las dos exegesis representan muy bien la mentalidad de Orígenes. Y subrayan la índole espiritual y perfecta del conocimiento profético, independiente de tiempos y lugares.

En el fondo, el Alejandrino venía a igualar prácticamente la excelencia de los profetas y de los apóstoles. Más significativa es sobre el particular una página, de indudable filiación origeniana, que ha llegado a nosotros en el comentario de S. Jerónimo a la *Epla. ad*

---

(16) Cf. *Eph.* 3,5 s.

(17) *La actuación*: τὴν ἐνέργειαν con los códices, y no τὴν ἐνάργειαν como quiere PREUSCHEN 112,23.

(18) *In Ioh.* VI 5 (2): GCS 112,15 ss.; PG 208 A s. La cláusula τὴν ἐνέργειαν διὰ τοῦ πράγματος ἐπιτελουμένου κατανοεῖν tiene un sentido bien claro. Además de entender por visión profética el misterio de la vocación de las gentes, los Apóstoles le comprenden por experiencia y en ejercicio mediante el cumplimiento de la promesa, realizada a su vista.

Galatas. No es ocasión ésta para detenernos a probar se trata de una doctrina origeniana. Es sobrado conocido que S. Jerónimo se contentaba muchas veces en sus comentarios con traducir simplemente las páginas de Orígenes, permitiéndose ligeras trasposiciones e introduciendo pensamientos de muy secundaria importancia (19).

La verdadera paternidad de la siguiente página se delata por su perfecta coincidencia con el pensamiento origeniano de fragmentos anteriores:

> Aiunt Hebraei inter ipsos quoque prophetas et sanctos viros esse quosdam qui et prophetae et apostoli sint, alios vero qui tantum prophetae. Denique Moysen, cui dicitur: «Et ego mitto te ad Pharaonem» (20) et ipse respondeat: «Provide alium quem mittas» (21); et Isaiam cui loquitur Deus: «Quem mittam et quis ibit ad populum istum»? (22) esse et apostolos et prophetas. Unde et nos possumus intelligere Joannem quoque Baptistam, et prophetam et apostolum appellandum, siquidem ait Scriptura: «Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes» (23). Et in Epla. ad Hebraeos propterea Paulum solita consuetudine nec nomen suum, nec apostoli vocabulum praeposuisse, quia de Christo erat dicturus: «Habentes ergo principem sacerdotum, et apostolum confessionis nostrae Jesum» (24); nec fuisse congruum, ut ubi Christus apostolus dicendus erat, ibi etiam Paulus apostolus poneretur. Quatuor autem genera apostolorum sunt. Unum, quod neque ab hominibus est, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem; aliud, quod a Deo quidem est, sed per hominem; tertium, quod ab homine, non a Deo; quartum, quod neque a Deo, neque per hominem, neque ab homine, sed a semetipso. De primo genere potest esse Isaias (25) caeterique prophetae, et ipse apostolus Paulus, qui neque ab hominibus, neque per hominem, sed a Deo Patre et Christo missus

---

(19) Cf. Th. Zahn, *Gesch. d. Ntl. Kanons* II 2 Erlangen 1891, págs. 426 ss.; A. Harnack, *Der Kirchengesch. Ertrag der Exeget. Arbeiten d. Origenes*. II (TU 42,4), Leipzig 1919, apéndice (Origenistisches Gut bei Hieronymus), páginas 141-168: para la *Epla. ad Gal.*, pág. 154 ss., cfr. últimamente P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París 1948, págs. 88-101 max. pág. 96.

(20) *Ex* 3, 10.

(21) Ib. 11.

(22) *Is*. 6, 8.

(23) *Ioh*. 1, 6.

(24) *Hebr*. 3, 1.

(25) *Is*. 6, 8.

est. De secundo, Jesus Filius Nave, qui a Deo quidem est apostolus constitutus, sed per hominem, Moysen (26). Tertium genus est, cum hominum favore et studio aliquis ordinatur, Ut nunc videmus plurimos non Dei iudicio, sed redempto favore vulgi in sacerdotium subrogari. Quartum est pseudopropretarum et pseudoapostolorum, de quibus Apostolus: «Istiusmodi, inquit, pseudoapostoli, operarii iniquitatis, transfigurantes se in apostolos Christi» (27) qui dicunt: Haec dicit Dominus; et Dominus non misit eos (28).

Por confesión propia, S. Jerónimo siguió en su comentario a Orígenes: «Origenis commentarios sum secutus» (29). La cláusula «aiunt Hebraei» con que inicia el fragmento puede muy bien ser para despistar (30). El corte de la página es enteramente de Orígenes.

La distinción entre profetas perfectos que vieron y profetas que apetecieron ver, viene ahora orquestada de una forma más amplia, pero equivalente. Aquéllos coinciden con los «prophetae et apostoli», éstos con los «prophetae tantum».

Paralela a esta nueva distinción, corre la de los cuatro géneros de apóstoles, a saber:

a) Genus quod neque ab hominibus est, neque per hominem sed per JC et Deum Patrem.

b) Quod a Deo quidem est, sed per hominem.

c) Quod ab homine, non a Deo.

d) quod neque a Deo, neque per hominem, neque ab homine, sed a semetipso.

No es difícil armonizar esta última división con las dos anteriores. Hay perfecta igualdad entre los Magnos profetas de la primera división, los «prophetae et apostoli» de la segunda y el primer género [a)] de la tercera. Idéntica igualdad asimismo entre los profetas no-perfectos de la primera, los «prophetas tantum» de la segunda y el segundo género [b)] de la tercera.

El tercero y cuarto género de apóstoles no entran en consideración, por cotejo imposible con los profetas de la Antigua Ley.

---

(26) *Deut.* 34, 9.

(27) 2 *Cor.* 11, 13.

(28) S. Jerónimo *in Gal.* 1, 1, ed. Vallarsi, pág. 374 s.

(29) *In Gal.*, prol., pág. 369 s. Cf. Harnack, *o. c.*, pág. 146; Courcelle, *o. c.*, pág. 96, n. 11.

(30) Tal proceder entra en los métodos literarios del Santo. Cf. Courcelle, *o. c.*, pág. 111 ss.

Los ejemplos esclarecen no poco la idea origeniana. Entre los profetas-apóstoles menciona a Moisés, Isaías y Juan Bautista. A los cuales conviene agregar los ejemplos de apóstoles de primera categoría: donde equipara a Isaías con los demás profetas y —lo que es más significativo— con S. Pablo.

El solo nombre de «prophetae et apostoli» aplicado a determinados individuo del AT iguala *ex ipsis terminis* a los Magnos profetas y Justos del AT con los Apóstoles de la Nueva Economía. Y se adelanta a lo que la conjunción de Isaías y Pablo entre los apóstoles de primera fila no hace sino confirmar.

Por eso también cabe determinar —esta vez en función del apostolado—lo que distingue a los Magnos profetas de los demás. Son Magnos profetas —y por ende *profetas-apóstoles*— los que han sido enviados «neque ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem»: escogidos y enviados directamente por Dios, mediante Jesucristo. El autor principal de su misión es Dios Padre. El instrumental e inmediato Jesucristo (31).

En cambio el distintivo de los profetas no-perfectos es su misión divina, por medio de hombres. El autor principal es Dios Padre. El instrumental, un hombre. Tal fué el caso de Josué «qui a Deo quidem est apostolus constitutus, sed per hominem Moysen».

Orígenes armoniza así los dos elementos típicos: la *visión* específica del profeta y la *misión* peculiar al apóstol. Unos mismos personajes pueden ser profetas y apóstoles, juntando en sí la visión profética y la misión apostólica. Los dos elementos son comunes a los Magnos personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, y por lo mismo —se adivina también aquí la tesis general de Orígenes—, ni los profetas son más que los apóstoles, ni éstos superiores a los profetas.

* * *

No es esto todo. El pensamiento origeniano es mucho más rico de lo que una primera y elemental idea de *visión* o de *misión* pudiera sugerir a nuestra mentalidad actual.

Supuesta la perfecta consonancia del AT con el NT, por lo que a la perfección y santidad de sus tipos más representativos se refie-

(31) Para la teología de las partículas en Orígenes pueden verse mis *Estudios Valentinianos*, II, pág. 216 ss., max. pág. 219.

re (32), y limitado el problema a los profetas-apóstoles, cabe preguntar: ¿cómo explica Orígenes la *misión* y la *visión* en ellos?

Empecemos por la primera. Para responder a la pregunta sería preciso consignar aquí todo lo que el Alejandrino enseña a propósito de Juan Bautista y su misión. Y con tanta mayor justicia cuanto el Bautista es uno de los personajes catalogados en la primera categoría de profetas-apóstoles. Sobre ello pensamos ocuparnos en otra ocasión. Resumo las conclusiones (33): Juan, igual que el profeta Malaquías, Ageo, Jacob, Melquisedec y otros, no es un hombre como los demás, venido al mundo y encarcelado dentro de un cuerpo en castigo a pecados anteriores. Juan es un ángel, enviado al mundo con la misión de preparar los caminos al Salvador. Es más. El Bautista preexistía en cuanto ángel de categoría superior, y por sus anteriores méritos fué digno del puesto sublime de Precursor. Recibió su misión en el otro mundo, y con ella vino a éste.

Su caso no hace excepción. La lógica origeniana debiera llevarle a concluir que todos los profetas-apóstoles merecieron por la misma vía su gran dignidad: el apostolado. El Alejandrino no formula expresamente tal corolario; pero lo admite sin género de duda, orquestándolo ricamente.

Una de las más felices variaciones del tema la recoge así Rufino en su elaboración del comento origeniano *ad Romanos*:

> Sed si redeamus ad interiorem Scripturae intellectum, inveniemus quod omnes prophetae vel apostoli ex illis sint ad quos sermo Dei fit, sicut scriptum est: «Et factum est Verbum Domini ad» illum vel illum prophetam. Hos ergo ad quos sermo Dei fit, Dominus in Evangelio non homines pronuntiat

---

(32) Cf. Origen-Rufino, *com. in Rom.* I, 10 in fine: «Requirendum sane est si et patres antiqui, patriarchae, vel prophetae, qui etiam ipsi fuerunt perfecti, in spiritu Deo servisse credenti sunt, quia et «Abraham desideravit ut videret diem» Domini «et vidit et laetatus est» [*Ioh.* 8, 56]; et «Moyses et Elias apparuerunt» in gloria «colloquentes cum» Iesu in monte [Cf. *Mt.* 17, 3]. In quo ostenditur Legem et prophetas cum Evangeliis consonare, et in eadem gloria spiritalis aspectus atque intelligentiae refulgere.» Suponiendo una cierta elaboración del fragmento por Rufino, la doctrina resulta, no obstante, muy origeniana. Puede verse también *in Ioh.* I, 15: GCS IV 19, 6 ss.; PG 14, 48 C s.

(33) A base de *In Ioh.* 31 (28): GCS IV 88, 6 ss.; PG 14, 168 B ss. *Com. in Genes*, lib. III, PG 12, 73 B y 81 BC. Véanse también los lugares citados por HUET, *Origeniana*, II, 2 qu. VI, § 17 ss.: PG 17, 914 B ss., y la nota a PG 13, 1050. Cf. HARNACK, *Kirch. Ertrag.*, TU 42, 4, pp. 23,1, 27 y 77; J. H. WASZINK, *Tertulliani de anima*, Amsterdam, 1947, pág. 417.

esse, sed deos. Sic enim dicit: «Quod si illos dicit deos ad quos sermo Dei fit, et non potest solvi Scriptura» (34). Quia ergo et ad David tanquam prophetam, et ad Paulum tanquam apostolum sermo Dei factus est, sine dubio non erant homines, sed dii, ad quos sermo Dei factus est. Igitur quia non erant homines, sed dii, verum est quod de hominibus caeteris pronuntiat (35) ad quos sermo Dei non factus est, quia «omnis homo mendax» sit (36).

La igual excelencia de profetas y apóstoles radica, según esta página, en su condición anterior de *dioses*. Es sabido que para Orígenes *los dioses* constituyen la jerarquía angélica más levantada, superior aún a los *tronos* (37). Ahora bien, como el Verbo de Dios vino por igual a todos ellos—profetas y apóstoles—, y sólo se dirige—según testimonio del Salvador (38)—a los *dioses*, luego todos aquellos a quienes se dirigió el Verbo de Dios pertenecían a la jerarquía angélica de los dioses. Y, por ende, preexistían personalmente como dioses antes de venir a este mundo, y como tales dioses fueron enviados a él para predicar el Verbo de Dios.

Los profetas del AT y los apóstoles del NT son dioses angélicos, no simples almas u hombres como los demás. Juan no hace excepción.

Que tal idea no proviene de Rufino, apenas merece indicarse. Su consonancia con la tesis predilecta del Alejandrino—la justicia estricta de Dios en la distribución de los dones—resulta en este punto suficiente y decisiva prueba de origenismo. Si los *profetas-apóstoles* fueron exaltados a tanta dignidad entre los hombres, y escogidos para misión tan encumbrada, no lo debieron a sus méritos en este mundo. ¿Cómo iba a merecer, v. gr., Juan la santificación en el vientre de su madre? Lo debieron exclusivamente a su mejor comportamiento en el mundo anterior, inteligible. Eran *dioses* y se mantuvieron en tan alta jerarquía por sus méritos, mereciendo por ello ser escogidos para profetas y apóstoles de Cristo en este mundo. Y ello dentro de la más estricta justicia (39).

---

(34) *Ioh.* 10, 35.

(35) David in *Ps.* 116, 11; Paulus in *Rom.* 3, 4.

(36) Com. in *Rom.* III, 14: PG 14, 920, BC.

(37) Cf. mis *Estudios Valentinianos*, II, pág. 100 ss.

(38) *Ioh.* 10, 35.

(39) Cf. si lubet Origen. *de Princ.* I, 7, 4: GCS V 90, 7 ss., con el aparato de KOETSCHAU.

No quiere eso decir que para Orígenes la misión de los profetas-apóstoles sea una mera confirmación de su dignidad anterior de *dioses*. Primero, porque no se prueba que todos los *dioses* hayan sido escogidos para profetas-apóstoles. Todos éstos son *dioses*, mas no todos los dioses son profetas-apóstoles. Y, además, porque tan sólo aquí abajo «se les dirige el Verbo del Señor» y entran en posesión de El de una manera no conocida de ellos en un principio (40).

Lo indica el Alejandrino, contrastando la *eterna* presencia del Verbo ante Dios y la *circunstancial* en los profetas:

> El Verbo [= Palabra de Dios] *es hecho* (γίνεται) [= se dirige] por cierto a los hombres (40 bis), que primero no comprendían la venida del Hijo de Dios, siendo como es Verbo. En cambio, a Dios no le *es hecho*, como si primero no estuviera ante El; sino que por estar siempre con el Padre, dícese (41): «Y el Verbo era delante de Dios», sin apartarse del Principio [= de la Sabiduría] ni ser abandonado del Padre. Y por lo mismo, tampoco se presenta en el Principio como si no estuviera [antes] en El, ni viene a estar delante de Dios porque no estuviera [antes] delante de El, pues anterior a todo tiempo y siglo estaba el Verbo en el Principio, y el Verbo era delante de Dios. Para investigar aquello: «Y el Verbo estaba delante de Dios» adujimos expresiones de los profetas—cómo efectivamente era hecho [el Verbo] a Oseas e Isaías y Jeremías—y advertimos no era intrascendente la diferencia del ἐγενέθη y ἐγένετο en contejo con el ἦν. Agreguemos aquí que al presentarse (42) a los profetas [el Verbo] les ilumina con la luz del conocimiento, haciéndoles ver, como si lo contemplaran delante, lo que antes de El [presentarse] no comprendían. En cambio, por estar [el Verbo] delante de Dios, viene a ser *dios* (θεός sin artículo), en comparación

(40) Si no yerro, a esta luz conviene leer *C. Cels.* VII, 7: «Entre los profetas judíos los unos eran sabios ya antes de [recibir el don de] la profecía y de la posesión divina; los otros, iluminados en la mente a partir de la misma profecía, vinieron a serlo [desde entonces]: escogidos por la providencia a fin que fuera creído el Espíritu Santo y las palabras provenientes de El a causa de la santidad de su vida: con la mira puesta siempre en Dios y en lo invisible de Dios, que no se ve sensiblemente, y es por lo mismo eterno.» No siempre ha de recoger Orígenes los elementos íntimos de su teología. En obra de apologética, como ésta de *C. Celsum*, es natural resbale por un punto, tratado más descansadamente en otro lugar, y que además se prestaba a malas inteligencias. Véase J. Daniélou, *Origène*, París, 1948, págs. 243-7.

(40 bis) En líneas anteriores acaba de citar a Isaías y Jeremías.

(41) *Ioh.* 1, 1.

(42) *Lit.* al ser hecho.

con *el Dios* (τὸν θεόν = el Padre) (43)... Por eso ordenó así [el Evangelista las cláusulas]: primero, aquella «En el Principio estaba el Verbo»; luego, aquella «Y el Verbo estaba delante del Dios [= Padre], y en tercer lugar, «Y dios era el Verbo». Para dar lugar a pensar en que el Verbo venía a ser dios [precisamente] por el hecho de estar delante de *el Dios* (ἵνα δυνηθῇ ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι ὁ λόγος νοηθῆναι γινόμενος θεός) lo primero «y el Verbo estaba delante del Dios», y luego «y dios era el Verbo» (44).

El fragmento—riquísimo por otros conceptos—habla sólo incidentalmente de los profetas, subrayando la diversa relación del Verbo con ellos y con el Padre. El Verbo no estuvo siempre con los profetas, esclareciéndolos con la luz del conocimiento profético (τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως), sin sólo—tal parece el sentido obvio—cuando se les comunicó en esta vida.

Hubo, pues, dos grandes etapas en la vida de los profetas-apóstoles. Una, la de su misión: cuando fueron enviados del mundo superior e inteligible, donde vivían como dioses angélicos, a este inferior y sensible. Y otra, la de su iluminación: cuando, una vez instalados aquí, recibieron del Verbo la luz del conocimiento. Las dos etapas se hallan implícitas en el nombre mismo compuesto de profetas-apóstoles: la misión les afecta en cuanto apóstoles; la iluminación, en cuanto profetas.

* * *

Destaquemos el segundo punto: la visión o iluminación profética.

La fecunda inteligencia de Orígenes lo desarrolló desde diversos puntos de vista. Casi siempre englobando bajo la denominación de patriarcas y profetas—para los efectos—a los *profetas-apóstoles* arriba aludidos, a los Grandes Santos de la Antigua Ley.

---

(43) Mantengo rigurosamente la lectura de los códices. El significado de la última cláusula radica en el contraste entre la presencia del Verbo *ante el Padre*, y *en los profetas*. Por estar siempre frente al Padre, vino a ser el Verbo *dios* (θεός), y la Divinidad pasó del Padre a El mediante la contemplación. Y por estar dirigido en el tiempo a los profetas, el Verbo les iluminó con la luz del conocimiento perfecto. En un caso el Verbo recibe del Padre su divinidad; en otro, los profetas del Verbo su luz.

(44) Origen. *in Ioh.* II 1: GCS IV, 53,14 ss.; PG 14,105 C ss.

La iluminación profética va encubierta alguna vez en lo que llama el Alejandrino *la venida inteligible* (ἐπιδημίαν... τὴν νοητήν) de Cristo. Ni los patriarcas ni los profetas tenían por qué aguardar —según él—la venida visible de Cristo al mundo para conocer su Evangelio. Cristo se les había hecho presente con la venida inteligible.

> No conviene ignorar que ya antes de la venida corporal tuvo lugar la venida inteligible de Cristo a los más perfectos y [que] no [eran] niños ni estaban bajo pedagogos y tutores. A los cuales estaba presente la plenitud inteligible del tiempo. [Aludo] a los patriarcas y a Moisés, el servidor, y a los profetas que habían contemplado la gloria de Cristo (45).

A los Grandes Justos del AT les ocurría al revés que a los imperfectos del NT. No obstante la venida corporal de Cristo, hay todavía hoy muchos que no han llegado a la plenitud del tiempo. Por lo mismo, tampoco ha venido a ellos Cristo, Hijo de Dios, el Verbo dotado de la gloria divina; ni les ha descubierto los misterios y la gloria que vieron los Grandes Justos de la Ley Antigua, mediante la venida inteligible de Cristo. Les falta τὸ νοητὸν τοῦ χρόνου πλήρωμα la madurez para entender el misterio de Cristo. Los patriarcas y profetas la tenían y eran capaces de contemplar a Jesús en su gloria como Dios glorificado, Hijo y Verbo y Dios mismo, con todo el misterio de su persona.

La venida inteligible está relacionada con la plenitud inteligible del tiempo como con su natural complemento, y equivale al don profético y al Verbo del Señor hecho a Oseas, Isaías, Jeremías y otros.

Orígenes concibe además la presencia del Verbo en la mente de los profetas por analogía con la voz. Y aun cuando no con tales términos, se imagina su actividad como la articulación de la Voz del Espíritu en la mente iluminada.

> Nam si vox humana aër ictus, id est lingua repercussus definitur (46), potest et Dei vox dici aër ictus vel vi vel voluntate divina. Et inde est quod si quando vox divinitus datur, non ad omnium aures, sed ad quorum interest auditus alla-

---

(45) Origen. *in Ioh.* I 7 (9): GCS IV. 11,26 ss.; PG 14,36 BC. Cf. en el mismo sentido *in Ioh.* XIX 5: GCS IV, 304,1 ss.; PG 14,533 B.

(46) Paralelos estoicos y patrísticos a esta definición, apud BAEHRENS, GCS VI, pág. 41, aparato; y M. POHLENZ, *Die Stoa* II, Göttingen 1949, págs. 22 s., 213,221.

bitur, ut agnoscas sonitum non linguae pulsu redditum—alioquin fieret communis auditus—, sed superni nutus moderamine gubernatum. Quamquam prophetis saepe et patriarchis ceterisque sanctorum etiam sine vocis sono Verbum Dei factum esse referatur, sicut ex omnibus sacris voluminibus abundanter docemur. In quo, ut breviter dicam, illuminata mens per spiritum Dei formatur in verba. Et ideo sive hoc sive illo, quo supra diximus, modo, cum voluntatem suam indicat, locutus esse dicitur Deus (47).

El soplo del pecho, articulado por la lengua, viene a ser Voz, según la concepción estoica. Y la Voz articulada se hace Palabra (48) por virtud de la mente que la articula.

De manera análoga, el Soplo de Dios [= el Espíritu Santo] se difunde en la mente profética, y dentro de ella se traduce en palabras mediante el Verbo divino que la articula (49).

Como según Orígenes la mente reside en el corazón (50), la iluminación profética tiene lugar en el corazón mediante el Espíritu Santo, articulado en palabras por el Verbo que le inspira. Y viene a ser un golpe de Espíritu «spiritus ictus» articulado en la mente [= corazón], con intervención del profeta; por lo menos con la conciencia simutánea del individuo, subrayada por el Alejandrino de manera inequívoca.

* * *

¿Hasta qué punto fué el profeta consciente de los misterios de Cristo? El punto se roza con el problema de la conciencia simultánea a la inspiración, y le completa.

Comencemos por esto último. Orígenes destaca fuertemente la conciencia del profeta. Y en formas variadísimas. Probándola a ve-

---

(47) Origen. *in Genes. Homil.* III, 2: GCS VI, 41,6 ss.; PG 12,176 BC.

(48) Cf. S. Hilario, *in Ps.* 51, § 7: «linguae humanae officium est, ut naturali impulsa ratione motu vario eodemque moderato vocem in verba distinguat extetque per eam ex confuso erumpentis spiritus sono dissonans ad rerum intelligentiam sermo».

(49) «Sed hoc ipsum quod adspirat in corde uniuscuiusque sanctorum vel sonum vocis pervenire ad aures eius facit, locutus homini dicitur Deus». Origen. *in Genes. Homil.* III, 2: GCS VI, 40,23 ss.; PG 12,176 A.

(50) Cf. J. H. Waszink, *Tertulliani de anima*, Amsterdam 1947, pág. 226; y sobre todo A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W. 1938, págs. 103 ss.

ces por una expresión insignificante, caída de la pluma de los hagiógrafos.

Así, v. gr., con ocasión de unas palabras, al parecer anodinas, del Apóstol, a propósito de Isaías (51):

> In quo tamen simul et illud ostenditur, qui non—ut aliqui putant—prophetae nesciebant quid dicerent, et quasi alienato sensu suo prophetabant. Quod enim dicit Apostolus de Isaia, quia «audet et dicit» hoc indicat quia mortem contemnens et persecutiones quae inferebantur, quamvis sciret sibi imminere periculum, audet tamen et praedicat verbum Dei, sicut et ipse Paulus (52).

No habría audacia en Isaías si no fuera consciente del peligro que corría al proferir las palabras inspiradas por Dios.

Otras veces alega Orígenes simples razones naturales. Como cuando, en pugna con Celso, le echa en cara su desafortunada analogía de los profetas con los vates y sibilas, que proferían sus oráculos en estado de trance:

> No es digno de un Espíritu divino llevar a la profetisa a un éxtasis tal y exaltación frenética que pierda por entero conciencia de sí. Quien se halla bajo el dominio del Espíritu divino debiera reportar, mucho antes que cualquier otro beneficiado por los vaticinios, aquello que contribuye a la vida moderada y conforme a natura, o a lo ventajoso y conveniente. Y había de ser de mayor perspicacia precisamente al tiempo de estar en comunión con lo divino (53).

Orígenes hubiera podido invocar en su favor a Platón, para quien la inspiración divina esclarece más que confunde la mente (54).

En su lugar, pasa a describir a los verdaderos profetas judíos.

> Por esa razón demostramos con varios lugares de la Escritura Sagrada que los profetas entre los judíos, al ser ilu-

(51) *Rom.* 10,20: Isaias autem *audet* et dicit: Inventus sum a non quaerentibus...

(52) Origen.-Rufin. *Com. in Rom.*, lib. VIII, § 6; PG 14,1174 B.

(53) Origen. *C. Cels.* VII 8 in fine.

(54) Cf. Platón, *Tim.* 71; *Fedro* 244; H. Chadwick, *Origen C. Cels.*, Cambridge 1953, pág. 397,2 cita también los comentarios de Apuleyo a los sacerdotes de la *Dea Syria* en sus *Metam.* VIII, 27. Cf. también Fr. Pfister, en *Pisciculi* (Dölger), art. *Ekstasis* max. págs. 179 ss.; y entre las *Odas de Salomón*, Oda 11, verso 8.

> minados por el Espíritu divino todo lo que les era útil a los mismos vaticinadores, eran los primeros en gozar de la visita del [elemento] superior [que entraba] en ellos. Y mediante el contacto aquel—por así decirlo—del llamado Espíritu Santo con su alma [de ellos] se hacían más penetrantes en su mente y más esclarecidos en el alma. Y el cuerpo mismo no les ofrecía más, resistencia alguna para la vida según virtud, mortificado como estaba para la que nosotros [los cristianos] denominamos «prudencia de la carne» (55).

A tales pasajes pueden sumarse los que W. Völker aportaba en su célebre monografía origeniana (55 a), atento a interpretar el éxtasis místico en Orígenes como verdadera despersonalización del alma abismada en Dios. Para Völker ni el pasaje *C. Celsum* VII, 3 ss., representa legítimamente el pensamiento de Orígenes—por su contextura polémica e interesada, en lucha con Celso—, ni siquiera el *de Princ.* III, 3,4, donde—según él—no se trata de vivencia alguna en relación con el Extasis (55 b).

El lector verá cómo aporto varios documentos, no aducidos—que yo sepa—hasta ahora, suficientes a probar que la doctrina origeniana del C. Celsum, *l. c.*, lejos de responder a razones circunstanciales y polémicas, representa una constante, subrayada en comentarios tan significativos como los de las Epístolas *ad Romanos*, *ad Ephesios*, y sobre todo al Evangelio de S. Juan.

* * *

(55) Origen. *C. Cels.* VII, 4.

(55 a) *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, págs. 137 ss.—*Ezechiel Homil.* VI, 1 (378,7 ss.); *de Princ.* III, 3,4 (260,15 ss.), sobre todo (261, 3 s.); *C. Cels.* VII, 3 s.; *Com. in Mt.* XII, 40.

(55 b) «Die Stelle [*C. Cels.*] hat daher bei der Diskussion auszuscheiden und alle darauf gebauten Folgerungen haben einen zweifelhaften Wer, wie es methodisch immer bedenklich ist, zu grosses Gewicht auf c. Cel. zu legen, weil hier Origenes überall absichtlich die Akzente verschoben hat [Pocas líneas arriba: «aus polemischen Gründen, um die Überlegenheit der christlichen Inspiration und ihrer heilsamen Wirkungen über die nutzlose Ekstase der Pythia darzutun, die in einem Zustand völliger Bewusstlosigkeit von einem dämonischen, aber nicht von einen göttlichen Geiste gelenkt worden sei»]. Auch die Stelle de princ. III 3,4 ist mir bei öfterer Überprüfung in ihrem Wert zweifelhaft geworden, weil Origenes hier die Gegenwart eines himmlischen Geistes in der Seele mit den verführenden Stimmen der Dämonen parallelisiert, nicht mit einem förmlichen Besessensein von ihnen, wie es bei der Pythia der Fall war. In de princ. III 3,4, 260,17 ss. wird beides deutlich auseinandergehalten, woraus folgt, dass es sich hier um kein mit der Ekstase verwandtes Erlebnis handeln kann». *Vollkommenheitsideal*, págs. 138 s.

Al subrayar la conciencia simultánea de los profetas judíos, el Alejandrino toca un problema debatido dentro mismo de los sectores cristianos. Muy poco le preocupaban en este punto los argumentos del profano Celso. Tenía enemigos mucho más peligrosos.

Harnack (56) atribuye a Marción la doctrina de quienes—según Orígenes—«volunt prophetas non intellexisse quod dixerint, sed quasi in ecstasi locutos» (57). Yo no veo que por otros capítulos se haya probado tal doctrina entre las marcioníticas. El contexto en que aparece la cláusula denunciada aconseja más bien su atribución a Motano (58) o también a los gnósticos (59).

En realidad, según los montanistas, el profeta estaba siempre enajenado mientras recibía las revelaciones. Un clásico exponente es Tertuliano (60).

Entre los gnósticos, la inconsciencia de la inspiración espiritual en los Profetas del AT era tesis muy desarrollada por los valentinianos (61).

Orígenes se enfrenta, pues, con adversarios de la más diversa

---

(56) *Kirch. Ertrag.* II, pág. 157.

(57) Apud Hieron. *in Eph.* 3,7, ed. VALLARSI, pág. 592.

(58) Cf. ib., pág. 589 B: «Aut igitur iuxta Montanum, Patriarcas et Prophetas in ecstasi loquutos accipiendum, et *nescisse quae dixerint*...» Es posible que lo subrayado recoja implícitamente el texto *Lc.* 9,33 conocido de los marcionistas e interpretado en el sentido de ignorancia, no de *éxtasis*, como le entendían los montanistas, y Tertuliano con ellos.

(59) Cf. ib., pág. 592 C: «Sciant igitur *qui Prophetas non intelligunt, nec scire desiderant, asserentes se tantum Evangelio esse contentos*, Christi nescire mysterium, quod temporibus aeternis gentibus cunctis fuerit ignoratum». Lo subrayado puede en absoluto convenir a marcionistas y a gnósticos. Pero se trata probablemente de estos últimos. El *Evangelio* está aquí tomado en sentido muy general. Los marcionistas no admitían precisamente el pasaje *Eph.* 3,5-7, en cuya exegesis aparece la cláusula (cf. HARNACK, *Marcion*, 2.ª ed., pág. 118*). Además de que en su sistema no tendría demasiado sentido enseñar la inconsciencia de los profetas: inspirados como estaban por el Demiurgo, su padre, era obvio conocieran sus predicciones.

(60) Cf. v. g. *adv. Marc.* IV, 22 (KROYMANN, 492,26 ss.), a propósito de las palabras que dijo s. Pedro en el Tabor «sin saber lo que decía» (Lc. 9,33), escribe: «quomodo nesciens? utrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae exstasin, id est amentiam, convenire? in spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina). Cf. omnino WASZINK, o. c., págs. 481 ss. y 197 s.

(61) Cf. mis *Estudios Valentinianos*, II, págs. 242 ss. A los lugares allí citados añadir Iren. *Adv. haer.* IV, capítulos 34 y 35.

procedencia. Pero, sin duda, quienes más tuvo en cuenta para urgir la conciencia de los profetas fueron los valentinianos. Y más en concreto—al menos en las páginas del tomo IV *in Iohannem*—Heracleón (62).

Como quiera, el problema interesó vivamente al Alejandrino, y le planteó desde diversos puntos de vista. Escondíanse en él dos cuestiones complementarias: *a*) ¿Eran conscientes los profetas de cuanto profetizaban? *b*) Fueran o no conscientes, ¿llegaron a conocer —y profetizar—los misterios de Cristo conocidos de los Apóstoles?

Orígenes trata las dos cuestiones simultáneamente. Que yo sepa, tres pasajes hay en su obra literaria donde estudió con singular interés el problema:

1) *In Ioh.* VI, 4 (2), 6 (3) (63) [en sigla *O*].
2) *Com. in Rom.* X, § 43 (64) [Orig.-Rufino: en sigla *OR*].
3) *Com. in Eph.* 3,5-7 (65) [Orig.-Jerónimo: en sigla *OJ*] (66).

Por su longitud, imposible dar aquí un análisis minucioso. Damos por asentada la índole doctrinal origeniana de los dos últimos pasajes. Cabe admitir, desde luego, una leve elaboración del substrato origeniano por S. Jerónimo y Rufino. Que el substrato fundamental es de Orígenes lo enseña la analogía de los tres pasajes. Lo mismo *OJ* que *OR* siguen muy de cerca el documento básico origeniano: *OJ*, el comentario de Orígenes a *Eph.* 3,5-7; *OR*, el comentario—también de Orígenes—a *Rom.* 16,25-26.

Naturalmente, cambia algo en ellos el estado de la cuestión.

---

(62) Sobre la noción de Profeta, entre los valentinianos, cf. sobre todo el fragmento V de Heracleón: apud Origen. *in Ioh.* VI, 20 s.: GCS IV, 128, 34 ss.

(63) GCS IV, 110, 25-113,13.

(64) PG 14,1290-2.

(65) Págs. 588-592.

(66) Para el *Com. in Romanos* cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, págs. 11 ss. Otra bibliografía, apud J. Quasten, *Patrology*, Utrecht 1953, pag. 50. Para el empleo del comentario origeniano *ad Ephesios* por S. Jerónimo, puede verse Klostermann, *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes*, TU 16,3, Leipzig 1897, pág. 64,3. Un ejemplo típico de versión literal de Orígenes, sin enunciarla como tal, véase en *Estudios valentinianos*, II, pág. 219, donde el fenómeno es comprobable por el original del Alejandrino que nos han legado las Cadenas. Por desgracia nada nos han conservado éstas del comento a *Eph.* 3,5-7; cf. la ed. de Gregg, en JTS 3 (1902), pág. 407, lín. 39 ss., con el paralelo de S. Jerónimo, pág. 584 A-C. Dígase lo propio de los fragmentos *in Rom.*, ed. Ramsbotham, JTS, vols. 13 y 14; ed Staab, Biblische Zeitschr., volumen 18.

En *O* el Alejandrino trata de esclarecer directamente—sin apoyo en un texto sagrado fijo—si los Grandes Justos del AT entendieron los misterios que proferían. Con tal ocasión aduce el texto de *Prov.* 16,23: «El sabio entenderá lo que de su boca procede, y llevará en los labios la flor de su inteligencia.» De donde concluye que los Profetas (67)—sabios como son—entienden conscientemente los misterios que profieren con sus labios. Así, Moisés, Josué, Isaías, Ezequiel. Dando un paso más (arguye de *Rom.* 16,25-26), enseña con S. Pablo que precisamente mediante las Escrituras proféticas entendieron los apóstoles el misterio de Cristo, escondido en otro tiempo. Pero los profetas eran sabios y como tales entendían sus vaticinios, luego también ellos conocieron—y por su medio los apóstoles—el Misterio de Cristo. Prueba—para redondear el argumento—que se trataba de un misterio no conocido de los más, alegando *Eph.* 3,5-7: «Quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis eius, et Prophetis in Spiritu, Gentes esse coheredes, et concorporales, et comparticipes promissionis eius in Christo Iesu per Evangelium.» Previene en seguida la objeción de los adversarios, implícita en su respuesta. Estos, al parecer, insistían en el *nunc revelatum est*, haciendo ver que el misterio de Cristo había estado escondido e ignorado hasta la Nueva Ley. Replica el Alejandrino interpretando el ἀποκαλυπτόμενον (68) a su manera: como revelado *en su cumplimiento*. Y lo confirma por la interpretación de líneas después al pasaje de *Mt.* 13,17 [= *Lc.* 10,24], donde traduce el deseo o codicia (ἐπεθύμησαν) de los profetas y justos veterotestamentarios por el simple deseo de ver *el cumplimiento* del misterio.

En *OR* comenta Orígenes—compendiado quizá por Rufino—los versículos *Rom.* 16,25-26, que en *O* constituían un recurso de prueba subsidiario. Distingue tres elementos: 1), el evangelio de Pablo; 2), la predicación de Jesu-Cristo, y 3), la revelación del sacramento o misterio escondido a los tiempos eternos. Los dos primeros se dirigen a todos sin excepción. El tercero tan sólo a los perfectos, a los escogidos. Con tal motivo esclarece cómo se ha de entender el silencio en que fué envuelto el misterio. ¿Le conocieron los profetas? La respuesta coincide con la dada en *O*. El lugar de los *Prov.* 16,23

(67) En sentido amplio, por Grandes Justos del A. T.
(68) Cf. lo dicho arriba, pág. 195.

—citado también aquí—no consiente que las Escrituras de los Profetas, por las que ha sido manifestado el sacramento en nuestros días, hayan nacido en la inconsciencia. Eso significaría que los Profetas no eran sabios. ¿Cómo explicar positivamente el silencio aludido por el Apóstol? Respuesta: los Profetas tuvieron un precepto, y según él (*secundum praeceptum aeterni Dei*) hubieron de callar el misterio hasta que el Verbo Encarnado lo revelase a las gentes (*ab obedientiam fidei*). En *OR*, igual que en *O*, la razón capital estriba en *Prov.* 16,23: la Escritura manifiesta sobrado claro que los Profetas eran sabios y conocían los misterios futuros. Luego...

En *OJ* se trataba de explicar un paso de la *Epla. ad Ephesios* 3,5-7 muy parecido a Rom. 16,25-26. Nada de extraño que concuerden algunos elementos de ambas exegesis. *OJ* comienza anunciando ha de esclarecer (*plenius tractandum*) cómo fué desconocido a otras generaciones el Misterio de Cristo (69). ¿Lo desconocieron Abrahán, Jacob, Moisés, Isaías y otros así?

1.ª respuesta: Tanto Abrahán—va citando textos para cada caso—como Jacob, Moisés, Isaías y David profetizaron la vocación de las gentes (70).

2.ª respuesta: Pablo dice que el misterio fué ignorado de los *hijos de los hombres* (filiis hominum), no de los hijos de Dios o hijos de adopción, y entre ellos, de los patriarcas y profetas. Luego...

3.ª respuesta: Una cosa es conocer en espíritu lo futuro, otra verlo cumplido por obra. Los apóstoles vieron el Misterio de Cristo cumplido por obra y fué lo único ignorado de las generaciones de Patriarcas y Profetas. La respuesta coincide con la dada en *O* y en *OR*, y como en *O* va asimismo refrendada por una exegesis análoga de *Mt.* 13,17 [= *Lc.* 10,24]: «Multi prophetae et iusti cupierunt videre que videtis, et non viderunt, et audire quae auditis, et non audierunt». Si, en efecto, *deseaban ver y oír*—por aquello de «ignoti nulla cupido»—tuvieron que conocer de algún modo lo que así deseaban ver y oír. Luego no lo ignoraban por completo. Pasando más adelante, Orígenes confiere a Salomón—más sabio que todos los Apóstoles—y a David la ciencia del misterio oculto.

---

(69) La vocación de las gentes.

(70) Orígenes presupone aquí la premisa de *Prov.* 16,23, que, sin embargo, no cita aquí: Es así que, sabios como eran, hubieron de conocer lo que profetizaron: luego.

4.ª respuesta: No hay una cara como otra ni un corazón como otro. No todos tienen los mismos carismas, según el Apóstol. Luego pudieron muy bien los patriarcas y profetas no tener los carismas de los apóstoles; y aun entendiendo el Misterio de Cristo, quizá no le penetraron como los apóstoles, a quienes incumbía la necesidad de predicarlo.

> Et quomodo patriarchae et prophetae habuerunt aliqua quae apostolos non habuisse credendum est: sic e contrario pro opportunitate temporis, et pro Evangelii praedicatione, habuerunt apostoli magis notum mysterium Christi. Quod scierunt quidem et sancti antiquitus viri, sed non ita ut apostoli, quibus praedicandi necessitas incumbebat.

A la *4.ª respuesta* sigue una exégesis circunstanciada de *Eph.* 3,6, donde describe el misterio de la vocación de las gentes para volver nuevamente al fin sobre el tema anterior, esta vez con la confirmación escrituraria de *Rom.* 16,25-26, que ya conocemos, de *OR.* Pero no es ésta una simple confirmación. Viene a ser más bien el resumen definitivo de la sentencia origeniana, contra los que presumen impugnar a los profetas, apoyándose en el misterio silenciado a los tiempos pretéritos:

> Quibus breviter respondendum est, temporibus praeteritis tacitum Christi fuisse mysterium, non apud eos qui illud futurum pollicebantur, sed apud universas gentes quibus postea manifestatum est. Et pariter adnotandum, quod sacramentum fidei nostrae, nisi per Scripturas propheticas et adventum Christi non valeat revelari. Sciant igitur qui prophetas non intelligunt, nec scire desiderant, asserentes se tantum Evangelio esse contentos, Christi nescire mysterium, quod temporibus aeternis gentibus cunctis fuerit ignoratum (71).

Inútil subrayar los pensamientos que con mayor insistencia ocurren en los tres pasajes paralelos. Es común a todos tres el recurso a *Rom.* 16-25-26 y el afán por extender a los profetas el conocimiento del misterio de Cristo. Podrán cambiar de un pasaje a otro las soluciones a la dificultad obvia que presenta la sentencia del apóstol «secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti». Pero todas ellas tratan de salvar la perfección de la ciencia profética sobre los misterios de la Nueva Economía. Una aparece con más relieve

(71) Pág. 592.

en los tres pasajes: los profetas son sabios, tanto o más que los apóstoles; luego han de saber *como sabios* cuanto profieren y cuanto descubren en sus palabras los apóstoles de la Nueva Ley.

Conviene, sin embargo, recoger otra idea interesante que abre campo a diversas consideraciones. La veíamos en la 4.ª respuesta indicada en *OJ*. Enseñaba allí el autor—haciendo pie en la sentencia del apóstol sobre la diversidad de carismas (72)—que muy posiblemente Moisés vió mejor que Salomón lo relativo a las especies de víctimas y al culto divino, así como Salomón mejor que nadie la naturaleza de los animales y plantas (73).

Y según eso formula una plausible distribución de dones proféticos entre los distintos magnos profetas y patriarcas. A unos revela un misterio, a otros otro.

Según el Alejandrino, el profeta no lo ve ni lo conoce todo.

> Heracleón, a propósito de estas palabras (74), dice que la Samaritana confesó con decoro cuanto le había indicado El [Jesús]: «Pues sólo un profeta, dice [Heracleón], es capaz de conocerlo todo.» Se equivoca [Her.] por ambos capítulos. Primero, porque [no sólo los profetas, sino] también los ángeles pueden conocer tales cosas (75), y [en segundo lugar], porque el profeta no lo sabe todo. «Ex parte enim scimus et ex parte prophetamus» (76). Aun cuando profetizamos y conocemos, [sólo] en parte conocemos y en parte profetizamos (77).

La limitación del conocimiento profético no atañe únicamente a la Nueva Ley. Sino que responde a la misión típica del profeta, distinta, v. gr., en un Moisés y en un Salomón. Orígenes admite en *OJ* (78) que muchos profetas han conocido y vaticinado un misterio, v. gr., el

---

(72) Cf. 1 *Cor.* 12,4-11.

(73) Hieron.-Origen., pág. 590: «Aut dicendum, quomodo non sunt similes facies faciebus, sic nec corda esse cordibus; et iuxta Apostolum diversa esse charismata, alium habere prophetiam, alium... Neque enim omnes in exemplum Salomonis de naturis bestiarum et volucrum, et herbarum similiter sunt locuti, ut disputarent a cedro Libani, usque ad hyssopum quae exiit per parietem [cf. 3 *Reg.* 4,33]. E contrario Salomon non ita forsitan viderit, ut Moyses omnes species victimarum et culturae Dei; nec ei facie ad faciem sit locutus Dominus ostendit...»

(74) *Ioh.* 4,20: «Veo que eres profeta».

(75) Las relativas a la vida anterior de la Samaritana.

(76) 1 *Cor.* 13,9.

(77) Orig. *in Ioh.* XIII, 15: GCS IV, 239,1 ss.; PG 14,420 D s.

(78) Ninguna razón hay para creer se trata de una idea perdida.

de la vocación de los gentiles a la fe, profetizado por Dios a Abrahán, Jacob, Moisés, Isaías, el Salmista (79). Pero juntamente enseña que ya desde Adán manifestó Dios a los profetas aquellos misterios que más en consonancia estaban con su misión individual (79 bis).

En tal orden de cosas, sería muy interesante ir catalogando a lo largo de la Escritura los nombres de los profetas y los misterios respectivos que conocieron. De momento, baste recoger algunos ejemplos que figuran en los documentos citados arriba, agregando sólo uno de ellos.

Comienzo por este uno: el de Adán.

> Prima etenim fundamenta congregationis Ecclesiae statim ab initio sunt posita, unde et Apostolus dicit aedificari Ecclesiam non solum super apostolorum fundamentum, sed etiam prophetarum (80). Inter prophetas autem numeratur et Adam, quia magnum mysterium prophetavit in Christo et in Ecclesia, dicens: «Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem

---

(79) Cf. Hier.-Origen., pág. 589: A quibus (Abraham, Jacob, Moyse, Isaia...) esse praedictum adventum Christi et vocatione 1 gentium Scriptura commemorat. Abraham quippe vidit diem eius et laetatus est (*Ioh.* 8,56), et dicitur ei: «Benedicentur in semino tuo omnes gentes» (*Gen.* 22,18). Et Jacob de eo qui oriundus esset ex Juda prophetice loquitur: «Et ipse erit exspectatio gentium» (*Gen.* 49,10). Moyses quoque maiores divitias Aegypti thesauris, opprobrium Christi arbitratus est (*Hebr.* 11,26). Et Isaias: «Ecce, inquit, virgo in utero concipiet et pariet» (*Is.* 7,14). Et alibi: «Erit virga Jesse, et qui surget ad regnandum gentibus: in ipso gentes sperabunt» (*Is.* 11,10). Et ne longum fiat, pauca de psalmis dixisse sufficiat: «Et adorabunt in conspectu eius omnes familiae gentium» (*Ps.* 21,28). Et iterum: «Omnes gentes servient ei» (*Ps.* 71,11)...

(79 bis) La idea se halla ya en s. Justino. Cf. *Dial. c. Tryph.* 87,4-5: «Y para que veáis cómo vuestros profetas hacían y decían esto que también nosotros hemos aprendido de las Escrituras (cada uno de ellos recibía de Dios una determinada virtud o quizá alguna más), atended asimismo a lo que estoy diciendo. Salomón, en efecto, tenía el espíritu de sabiduría; Daniel, el del entendimiento y consejo; Moisés, el de fortaleza y piedad; Elías, el de temor; Isaías, el de ciencia. Y los demás, a su vez, por manera análoga, o tenían cada cual su virtud o la tenían juntamente con la otra correlativa: v. gr. Jeremías y los Doce [profetas menores] y David y los demás en una palabra, que hubo entre vosotros. Descansó, según eso [el Espíritu], esto es, cesó, en viniendo Aquél [= el Cristo]. Después de El, llegados los tiempos de esta su [nueva] economía entre los hombres, convenía cesaran tales cosas [= dones proféticos] entre vosotros [los judíos], y habiendo descansado en Este [convenía], según las profecías, tornaran a aparecer los dones que emanando de la gracia del poder [= del poder gratuito] del Espíritu otorga [el Señor] a cuantos creen en El, según la dignidad que vea en cada uno» Cf. también *Dial.* 52,4.

(80) Cf. *Eph.* 2,20.

suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una» (81). Evidenter enim de his dictis eius dicit Apostolus, quia «mysterium hoc magnum» sit. «Ego autem dico in Christo et in Ecclesia» (82).

Contra el parecer de Tertuliano (83), Orígenes hace a Adán consciente de su profecía sobre el misterio magno de la unión Cristo-Iglesia (84).

Sin embargo, difícilmente se comprende haya podido catalogarle entre los *profetas-apóstoles*. Su pecado es inconcebible en quien pertenece a la jerarquía de los dioses angélicos (85), como Melquisedec, Isaías, el Bautista y otros.

Abrahán y Jacob entienden y profetizan el misterio de Cristo. Lo acabamos de ver (86). Probablemente Orígenes atribuye al primero una visión privilegiada. Pues cuando muchos *codiciaron* ver y oír, Abrahán «vió mi día y se alegró» (87). Lo mismo aconsejan las consideraciones con que iniciaba Orígenes su explicación en el pasaje *O* (88), donde, por la perfección de los cristianos que realizan las obras de su padre en la fe, sube a la Gnosis perfecta del propio Abrahán: de una manera genérica, pero significativa para el gran Patriarca.

Moisés ocupa también un puesto destacado entre los profetas. Orígenes le describe como profeta-apóstol por su elección inmediata de Dios (89). También él ha visto el misterio de Cristo y la voca-

---

(81) *Gen.* 2,24.

(82) *Eph.* 5,32. Orig. *in Cant.*, lib. II [= in *Cant.* 1 11]; GCS VIII, 157,20 ss.; PG 13,134 B.

(83) *De anima* 11,4. Cf. Waszink, *Tert. de an.*, pág. 197 s.

(84) Sto. Tomás le da la razón: *S. Th.* II 2, qu. 2,7: «Hoc apostolus dicit sacramentum magnum esse in Christo et in Ecclesia, quod quidem sacramentum non est credibile primum hominen ignorasse.»

(85) Cf. supra, pág. 201 y ss.

(86) También Noé e Isaac entran en la categoría de profetas. Cf. C. Celsum, VII, 7.

(87) *Ioh.* 8,56.

(88) «Pienso yo que los perfectos y legítimos hijos de Abrahán son hijos de sus obras, espiritualmente consideradas (o *también* de las obras que pasan en él por espirituales), y del conocimiento (τῆς... γνώσεως) que le fué manifestado. Lo que aquél conoció y practicó se presenta [ingénito] en los que son hijos del Patriarca, según enseña [el Salvador] a quienes tienen oídos, cuando dice: «Si fuerais hijos de Abrahán, hariais las obras de Abrahán.» Cf. *Mt.* 11,15; *Ioh.* 8,39: Origen *in Ioh.* VI, 4 (2): GCS IV, 110,25 ss.; PG 14,204 D s

(89) Cf. supra, pág. 197.

ción de las gentes. Poseía una visión peculiar para lo relativo al culto divino; habló con Dios cara a cara, y entendió con la mente la verdad de la Ley y las alegorías anagógicas de las historias que cuenta en sus libros (90).

A Josué, Orígenes le cataloga entre los profetas de segunda categoría (91). No obstante, «Josué entendía la verdadera distribución hecha a raíz de la destrucción de los 29 reyes, pudiendo mejor que nosotros contemplar las realidades de que eran sombra las cosas llevadas a cabo por su brazo» (92). Su importancia como profeta en la doctrina origeniana resalta singularmente por las *Homilías in Jesu Nave*, concebidas todas en función del Salvador (93).

Así podíamos ir enumerando los profetas y sus misterios correspondientes. Deteniéndonos singularmente en David, Salomón, Isaías (94); pero nos haríamos interminables.

Sólo recojo, por su significado típico, lo que dice *OJ* sobre el Bautista, orquestando inconscientemente lo que ya había dicho de él en otra ocasión al catalogarle entre los profetas-apóstoles. Después de haber respondido a la dificultad contra el conocimiento del Misterio de Cristo por parte de los profetas—distinguiendo entre el conocimiento profético y el experimental—agrega, en confirmación, el caso privilegiado de Juan:

---

(90) Cf. Hieron. Origen. *in Eph.* 3,5, pág. 590: «E contrario Salomon non ita forsitan viderit, ut Moyses omnes species victimarum, et culturae Dei: nec ei facie ad faciem sit locutus Dominus ostendit.» Véase también Origen *in Ioh.* VI, 4 (2): GCS VI, 111,6 ss.; PG 14,205.

(91) Cf. supra, pág. 198.

(92) Origen. *in Ioh.* VI, 4 (2) post l. nuper c.

(93) Para la tipología de Adán, Moisés, Josué, véase J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, París, 1950.

(94) Cf. Hieron. Origen. *in Eph.* 3,5, pág. 590: «Legimus in Regnorum libris, Dominum Salomoni in somnio pollicentem atque dicentem... [3 *Reg.* 3,11 ss.] Et quomodo quidam putant apostolis Christi revelatum esse mysterium, quod ignotum fuerit Salomoni, cum apostolis omnibus sapientiorem fuisse Salomonem, et retro patriarchis vox divina pollicita sit? qui de se quoque ipse loquitur confidenter: «Deus docuit me sapientiam, intellectum sanctorum cognovi» [*Sap.* 7,21]. Necnon et David de scientia occulti mysterii gloriatur, dicens: «Incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi» [*Ps.* 50,8]... Neque enim omnes in exemplum Salomonis de naturis bestiarum et volucrum, et herbarum similiter sunt locuti, ut disputarent a cedro Libani, usque ad hyssopum quae exiit per parietem» [3 *Reg.* 4,33]. Origen. *in Ioh.* VI, 4 (2): GCS IV, 111,11 ss.; PG 14,205 B: «Es también claro que Isaías contemplaba el misterio del que se hallaba sentado en el trono, y de los dos serafines, y de sus alas, del altar de los sacrificios y de las tenazas, y de la revelación del rostro y pies, que le hicieron los serafines.»

Aliud est enim in spiritu ventura cognoscere, aliud ea cernere opere completa. Unde et Joannes propterea maior prophetis omnibus dicitur (95), quia quem caeteri prophetaverunt, ipse conspexerit, et digito demonstrarit dicens (96): «Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi» (97).

El Bautista no es sólo *profeta-apóstol*, en el sentido arriba indicado (98), a la manera de un Isaías. Lo es, además, por haber obtenido el privilegio de ver sensiblemente al Señor, como los apóstoles, no obstante pertenecer al orden profético. Por tan privilegiada posición el Bautista es mayor que todos los profetas y anillo de unión entre los profetas del AT y los apóstoles del Nuevo. Juntando en sí las dos cualidades de profeta y apóstol de una manera real, aunque muy diversa de la adoptada por Heracleón al hacerle juntamente profeta [= Bautista] y apóstol [= discípulo] (99).

Un corolario parece desprenderse de cuanto llevamos dicho. Los profetas hubieron de conocer la distinción personal en Dios, aun cuando por altos designios (100) su manifestación al vulgo estuviera

---

(95) Cf. *Lc.* 7,28.

(96) *Ioh.* 1,29.

(97) Hieron.-Orig., pág. 589. Cf. un lugar exactamente paralelo de S. Irineo, en que pudo muy bien haberse inspirado Orígenes. Dice así: «Omnes enim haeretici decreverunt Demiurgum ignorare eam quae sit super eum Virtutem cuius testis et ostensor invenitur Iohannes. Propter hoc Dominus plus quam prophetam dixit eum habuisse. Reliqui enim omnes prophetae adnuntiaverunt adventum paterni luminis, concupiverunt autem digni esse videre eum quem praedicabant; Iohannes autem et praenuntiavit similiter sicut alii et advenientem vidit et demonstravit et credere in eum suasit multis, ita ut ipse et prophetae et apostoli locum habuerit. Hoc. est enim plus quam propheta, quoniam primo apostoli, secundo prophetae [cf. 1 Cor. 12,28], omnia autem ex uno et eodem ipso Deo» *Adv. haer.* III, 11,4. El fragmento prueba que la idea origeniana de los apóstoles-profetas había tenido ya su prehistoria en S. Ireneo [al menos, dentro de la significación recogida en el lugar citado por Hieron.-Orig.], provocada, esta vez claramente, por los gnósticos. Lo cual nos confirma en la índole valentiniana de los adversarios origenianos.

(98) Cf. supra, pág. 198 ss.

(99) Cf. Heracleón, fragmentos III y V en la ed. de Brooke o de W. Völker, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, pág. 65 s. Apud Origen. *in Ioh.* VI, 3: GCS IV, 109,1 ss., y sobre todo, *in Ioh.* VI, 20 s.: IV, 128,34 ss. Sobre la doctrina de Heracleón pensamos volver detenidamente en otra ocasión.

(100) Cf. Hieron.-Origen., pág. 590: «Pro opportunitate temporis et pro evangelii praedicatione»; Ruf.-Origen. (PG 14,1291 B s): «Quae ergo silentii ratio?... quod scierint quidem prophetae (ex Scripturis enim propheticis manifestatur), sed hominibus, id est vulgo non manifestaverint nec patefecerint, sed silentio texerint secundum praeceptum aeterni Dei, usquequo tempus adesset ut Verbum caro fieret,

reservada al Verbo hecho carne (101). Los profetas no tenían dificultad en anunciar al pueblo todo lo que fuera útil para enmendar costumbres y se entendiera bien. Y esto lo proferían sin oscuridad alguna conforme a la voluntad de Dios.

> [Pero] encubrieron con enigmas, alegorías, locuciones oscuras, parábolas y proverbios lo que era más místico y requería iniciación ulterior (ἐποπτικώτερα) y una contemplación superior a la comprensión del vulgo (102)

para dar lugar a que los amigos de la verdad y del bien pudieran escrutarlo con la meditación y acomodarlo a un uso racional. Con ello podía Orígenes justificar ampliamente sus penetrantes y laboriosas exegesis en los escritos proféticos (103).

Por su parte, comprendían ellos muy bien lo que decían.

* * *

Hoy se nos antoja excesivo el afán por enaltecer la dignidad de los Profetas y Justos de la Antigua Ley. Pero en tiempo de Orígenes vivían el Marcionismo y el Gnosticismo, encargados de humillar el AT, con su dios a la cabeza, hasta el plano animal e imperfecto, superado—según ellos—desde el Mensaje del Nuevo Dios y de la Nueva Economía, portado por el Salvador.

---

et habitaret in nobis, et manifestaretur omnibus gentibus ad obedientiam fidei.» La razón es genérica, y aunque aplicada *in casu* al misterio de Cristo, puede extenderse aun al misterio de la Trinidad.

(101) No hace dificultad el pasaje *in Ioh.* XIX, 5: GCS IV, 303,20 ss.; PG 14,532 D ss. El sentido lo da muy bien Huet, PG, *l. c.*, nota (5): «Ac heterodoxis quidem gratificantes concedere possumus Moysen et prophetas Patrem non cognovisse (quod tamen fortasse verum non est; nam si Patrem non agnovisse daremus, dandum esset utique nec Filium cognovisse, cum cognitum ab ipsis Filium, et vaticiniis celebratum fuisse constet). Filius quippe Patrem cognoscit, famulus herum. Quemadmodum autem dicere licet Filium non cognoscere herum; nam quatenus Filius est, Patris quatenus herus est imperium non experitur: ita dicere possumus nec famulos cognoscere Patrem; nam quatenus famuli sunt, herum quatenus Pater est, non cognoscunt.»

(102) *C. Cels.* VII, 10.

(103) Alude poco después a sus trabajos de exégesis a Isaías, Ezequiel y los doce profetas menores (*C. Cels.* VII, 11 initio), escritos durante el periodo de Cesarea (Eus. *HE* VI, 32), probablemente hacia los años 238-244 (Harnack, *Chronologie*, II ,pág. 34), hoy perdidos: v. H. Chadwick, *Origen C. Cels.*, pág. 404,2.

Siguiendo las huellas de S. Ireneo (103 bis) y ampliándolas con geniales concepciones, Orígenes insiste en la homogeneidad de las dos Economías y en la continuidad del Conocimiento Verdadero, desde los días de Adán hasta la consumación.

> Mucho nos hemos detenido a examinar tales cosas. La razón es porque algunos, imaginando glorificar la venida de Cristo, dieron en decir que los apóstoles eran muy superiores en sabiduría a los patriarcas y profetas. Y hasta fingieron otro Dios mayor (104). Otros, sin atreverse a tanto—de creer a su modo de hablar—por lo inexplorable de los dogmas, mediatizan el don conferido a los padres y profetas de parte de Dios (ἀπὸ Θεοῦ), por medio de Cristo, mediante el cual fueron hechas todas las cosas; y si todas las cosas, también—es claro—los hermosos símbolos que les fueron revelados a ellos, y [más tarde] llevados a cabo, de los Santos misterios de la religión (105).

No vamos a demorarnos en esta idea, estudiada ya en otra parte por nosotros, y sobre la que Orígenes insiste con tanta frecuencia (105 bis).

Orígenes no enaltece a los profetas por pura devoción. En el fondo hay una tesis dogmática. La misma que presidía a S. Ireneo en su magna obra contra las herejías: subrayar la unidad de las dos economías, profética y apostólica, y con ella la unidad del Dios que inspiró a ambas.

Ya antes de Orígenes había tratado de refutar Celso la tesis adversaria—gnósticomarcionítica—(106) con razones desgraciadas y

---

(103 bis) Cf. Iren. *adv. haer.* IV, 20,10: «Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum»; IV, 23,1: «Manifestum est quia patriarchae et prophetae, qui etiam praefiguraverunt nostram fidem, et disseminaverunt in terra adventum Filii Dei, quis et qualis erit: uti qui posteriores erant futuri homines, habentes timorem Dei, facile susciperent adventum Christi, instructi a prophetis.» Ya antes de S. Ireneo había insistido S. Justino en la identidad del Espíritu profético que había ido siempre manifestándose a través de los profetas hasta revelarse de lleno en Cristo: véase *Dial. c. Tryph.*, 49,4-7; cf. también *Dial.*, 52,3.

(104) Superior al Demiurgo, creador del cielo y de la tierra. Cf. Origen. *in Eph.* 2,19,22, ed. Gregg. (JTS 3, 1902, pág. 407, lín. 39 s.: τῶν διακοπτόντων τὴν θεότητα καὶ οἰομένων ἕτέρου εἶναι Θεοῦ τοὺς προφήτας καὶ ἄλλου τοὺς ἀποστόλους.

(105) Origen. *in Ioh.* VI, 6 (3): GCS IV, 113,14 ss.; PG 14,208 D ss.

(105 bis) Cf. si lubet, *Estudios Valentinianos*, II, pág. 120 ss.

(106) Cf. Orig. *C. Cels.* VII, 2.

demasiado fáciles de responder. El Alejandrino aborda con más seriedad el problema.

Si los heterodoxos se empeñaban en abrir un abismo infranqueable entre los dos Testamentos, Orígenes insistía en aunarlos hasta el exceso. Y eso mismo le llevó a inquirir con escrupulosidad hoy inadmisible, a lo largo de la Biblia, los misterios del Cristianismo. Había, sin embargo, en su actitud, aparte otros valores apologéticos, la persuasión de lograr por este medio el conocimiento pleno de la revelación cristiana, continuando la regla insinuada por el propio Salvador: «Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere: et illae sunt, quae testimonium perhibent de me» (107).

* * *

Terminemos ya y resumamos. En los breves puntos indicados por San Ignacio de Loyola para la meditación del llamamiento de los apóstoles, termina así el tercero y último: «Y también tres otras cosas se han de considerar: ... la tercera, los dones y gracias por las cuales fueron elevados [los apóstoles] sobre todos los padres del nuevo y viejo testamento» (108). El Santo recoge aquí el común sentir de los fieles, para quienes los Apóstoles fueron dotados con gracias muy superiores a los patriarcas y profetas.

Sin embargo, Orígenes era de otro sentir. Los adversarios le movían a ello al escindir la divinidad, colocando al dios de los patriarcas y profetas en pugna con el Dios Verdadero o Dios de los apóstoles. El Alejandrino no entendía impugnar mejor doctrina tan blasfema que equiparando a los magnos profetas con los apóstoles. Semejante igualdad había que colocarla en el modo y grado del conocimiento del verdadero Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

La división de profetas en *videntes* y no *videntes;* en *profetas-apóstoles* y simples *profetas;* en llamados por Dios y escogidos por su medio o por medio de hombres. Las diversas exegesis a *Mt.* 13,17 [= *Lc.* 10,24] con la distinción entre *ver* y codiciar *ver*. La manera de salvar la dificultad obvia que presentan *Rom.* 16,25-27 y *Eph.* 3,5-7 tan estrechamente relacionados entre sí por el Alejandrino. La tendencia a descubrir un profetismo auténtico en todos los Magnos

(107) *Ioh.* 5,39; cf. *C. Celsum* III, 3; V, 16; VI, 7; V[illegible], 37.
(108) *Ejercicios Espirituales* [275].

Justos del AT, señalando los misterios prenunciados respectivamente por ellos. Todo ello obedecía no a pura devoción personal de Orígenes por los patriarcas y profetas, sino a la necesidad de salvar la unidad de los dos Testamentos, nunca más sensiblemente perceptible que en el argumento *ex prophetia;* y también a la de obedecer —como supremo criterio escriturario—al precepto de Cristo «Scrutamini Scripturas. Illae testimonium perhibent de me». Para hallar en la Biblia el testimonio constante de Cristo era menester—so pena de hacer incipientes a los inspirados por la Sabiduría misma de Dios—discriminar entre el elemento obvio y claro y la doctrina honda escondida en ella por los profetas para meditación de los perfectos. Esta última constituye el misterio silenciado, según el apóstol, a las pasadas generaciones. Oculto no a los profetas, sino a los vulgares. Y revelado ahora *per scripturas propheticas* mediante su cumplimiento perfecto.

Si algún privilegio tienen los apóstoles y los que vienen después de la Encarnación sobre los profetas es sólo accidental: no conocen más del misterio mismo, sino sólo externa y sensiblemente porque le ven realizado. Tal ocurre, v. gr., con la vocación de las gentes. Y si hay misterios, como el de la Trinidad, que no se realizan hoy más que ayer, es claro—según las premisas origenianas—que nuestro conocimiento actual de la Trinidad no puede *en nada* superar al que de él tuvieron los magnos profetas. El Alejandrino no toca este punto expresamente; pero creemos haber esclarecido sus premisas lo bastante para poder llegar—dentro de la lógica origeniana—a tan peregrina conclusión. Los profetas entendieron de la Trinidad tanto como los apóstoles.

A. Orbe, S. J.

Los contratos, en el Antiguo Testamento, comparados con los de Egipto, Asiria y Babilonia

Mucho se ha escrito en estos últimos decenios sobre la legislación israelita, y en especial acerca del Código legal mosaico. La actualidad e importancia de estos estudios tienen su punto de partida en los grandes descubrimientos arqueológicos que se vienen realizando en el Antiguo Oriente, desde fines del siglo pasado y durante todo el actual.

A pesar de esta nutrida bibliografía, referente al tema general de la legislación civil del Antiguo Oriente en relación con la Biblia, muy poco se ha dicho aún de los contratos, de las leyes y formalidades que los regulan, de sus formularios y de su contenido, así como también de su forma arqueológica.

Y no cabe duda que el conocimiento de la vida comercial y económica de los pueblos antiguos, a base del desciframiento de la multitud de tabletas contractuales que se conservan, ha de contribuir poderosamente a hacernos apreciar y valorar debidamente el nivel cultural que han alcanzado aquellos pueblos, separados de nosotros por varios miles de años.

Hoy día conocemos las codificaciones de leyes de Babilonia (1),

---

(1) Bibliografía general puede verse en Boyer, G., *Introduction bibliographique à l'Histoire du droit sumero-akkadien*, en «Archives d'Histoire du Droit Oriental», Bruxelles, 2 (1938), pp. 63-110; San Nicolò, M., *Rassegna di diritto cuneiforme*, en «Studia et Documenta Historiae et Juris», Roma, 16 (1950), 419-458. El código de Hamurabi ha sido publicado por Scheil, V., *Textes Élamites-Sémitiques*, en «Mémoires de la Délegation en Perse, publiées sous la direction de M. J. de Morgan», IV, París, 1902; *La Loi de Hamourabi*, París, 1903; Deimel, P., *Codex Hammurabi Textus primigenius, transcriptio, translatio latina, vocabularia, tabula comparationis inter leges Mosis et Hammurabi*, Roma, 1910; Cuq, E., *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, París, 1929. Para el derecho neobabilónico puede verse: San Nicolò, M., Ungnad, A., *Neubabylonische Rechts-und Verwaltungsurkunden*, I, Leipzig, 1935.

de Asiria (2), de Egipto (3), de Ugarit (4), de Nuzi (5), de los hititas (6) y otras.

Numerosísimos son ya los estudios que explican estos Códigos, comparándolos con la legislación mosaica (7).

---

(2) Para el derecho antiguo asirio pueden verse: EISSER, G.-LEWY, J., *Die Altassyrischen Rechtsurkunden von Kültepe*, 2 vols., Leipzig, 1930-1935; DRIVER, G. R.-MILES, J. C., *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935; SCHEIL, V., *Recueil de Lois Assyriennes*, París, 1921. Para el derecho medio asirio: EBELING, E., *Urkunden des Archivs von Assur aus mittelassyrischer Zeit*, Leipzig, 1933; KOSCHAKER, P., *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig, 1928. Para el derecho neoasirio: KOHLER, J.-UNGNAD, A., *Assyrische Rechtsurkunden*, Leipzig, 1913, pp. 213-371 (Kauf-Grundstücke Sklavenkauf-); JOHNS, C. H. W., *Assyrian Deeds and Documents*, I, Cambridge, 1898 (Purchase-Sale).

(3) Bibliografía general puede verse en: PIRENNE, J., *Introduction bibliographique à l'Histoire du droit égyptien jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand*, en «Archives d'Hist. du Dr. Orien.», Wetteren (Belgique), III (1948), 33-123. Para el estudio del derecho egipcio pueden verse: PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *Documents juridiques égyptiens*, en «Arch. d'Hist. du Dr. Or.», Bruxelles, I (1937), 3-86; REVILLOUT, E., *Les obligations en droit égyptien, comparé aux autres droits de l'antiquité-Appendice sur le droit de la Chaldée*, París, 1886; PIRENNE, J., *Histoire des Institutions et du Droit Privé de l'Ancienne Egypte*, 3 vols., Bruxelles, 1932-1935; REVILLOUT, E., *Précis du droit égyptien, comparé aux autres droits de l'Antiquité*, 2 vols., París, 1899-1903.

(4) Todos los textos actualmente conocidos han sido publicados en transcripción por GORDON, C. H., *Ugaritic Handbook*, Roma, 1947. El mismo autor ha hecho una traducción inglesa de los principales textos en su libro *Ugaritic Literature*, Roma, 1949; SCHAEFFER, C. F. A., *Ugaritica*, 2 vols., París, 1939-1949; *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1930; DE LANGHE, R., *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, 2 vols., Gembloux, 1945; DUSSAUD, R., *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, París, 1937.

(5) MEEK, T. J., *Old Akkadian, Sumerian and Cappadocian Texts from Nuzi* (Harvard Semitic Series), (1935). Puede verse además, PFEIFFER, H.-SPEISER, E. A., en «The Annual of the American Schools, of Oriental Research», 16 (1935-1936); GORDON, C. H., *Biblical Customs and the Nuzu tablets*, en «The Biblical Archaeologist», t. III, 1 (1940), pp. 1-12. Cfr. PARROT, A., *Archéologie mésopotamienne*, París, 1946, p. 436 sigs., bibliografía provisoria; GORDON, C. H., *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*, en *RB.*, 44 (1935), 24-41.

(6) HROZNY, F., *Code Hittite*, París, 1922.

(7) Entre otros, pueden verse los siguientes: VIGOUROUX, F., *La Bible et les découvertes modernes*, 4 vols., 6.ª ed., París, 1896; WINCKLER, H., *Die Keilinschriften und das Alte Testement*, 3.ª ed., Berlín, 1902; *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 3.ª ed., Leipzig, 1909; JEREMIAS, A., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2.ª ed., Leipzig, 1906; BEZOLD, C., *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament*, Tübingen-Leipzig, 1904; JOHNS, C. H. W., *The Relations between the Laws of*

Un estudio exhaustivo y comparativo de los contratos de la Biblia con los del Antiguo Oriente no se ha escrito aún (8). Y menos todavía conocemos algún trabajo que estudie un poco a fondo el tema del contrato de compraventa, comparando los datos que nos proporciona el Antiguo Testamento con los documentos profanos.

En este aspecto, el presente artículo se ofrece con algo nuevo, recogido directamente de los documentos contractuales originales, o de las obras en que se publican estos documentos.

Para exponer el tema en su conjunto debe considerarse un doble aspecto de los contratos, que pudiera denominarse externo o interno. O sea, el contrato considerado bajo el punto de vista de su elaboración y forma exterior-arqueológica ; y el segundo aspecto, que se ocuparía del contenido interno y de los formularios de los contratos, o sea, de la formalización legal del documento.

El primer punto lo hemos tratado ya suficientemente en otra parte (9), y por eso prescindimos aquí totalmente de él, para no volver a repetir lo mismo.

En este estudio vamos a ocuparnos exclusivamente del contrato de compraventa, dejando el campo abierto a nuevas investigaciones sobre todas las demás especies de contratos, tanto gratuitos como aleatorios y onerosos (10) Nuestro intento es, ante todo, exponer los datos bíblicos acerca de la compraventa para compararlos con los documentos contractuales de Egipto, Asiria y Babilonia, y en

---

Babylonia and the Laws of the Hebrew People, 2.ª ed., Londres, 1917; JIRKU, A., *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig, 1923; RING, E., *Israels Rechtsleben im Lichte der neuendeckten Assyrischen und Hethitischen Gesetzurkunden*, Leipzig, 1926; EBELING, E., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2.ª ed., Berlín, 1926; ALT, A., *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts*, Leipzig, 1934. Véase además la nota 4.

(8) Documentos contractuales, pero sin referencias a la Biblia, pueden verse en STRASSMAIER, J. N., *Die altbabylonischen Verträge aus Warka*, en *Abhandlungen und Vorträge des fünften internazionalen Orientalisten-Kongresses*, 1881, 1.ª parte, Berlín, 1882, pp. 315-364; JOHNS, C. H. W., *Assyrian Deeds and Documents*, 4 vols., I-II', Cambridge, 1898-1901, IV, ibid., 1923; *Babylonian and Assyrian Laws-Contracts and Letters*, New York, 1904.

(9) GARCÍA DE LA FUENTE, O., *El contrato de Jeremías 32,6-15. Comparación con los documentos del Antiguo Oriente*, en «XV Semana Bíblica Española», Madrid, 1955.

(10) Puede verse abundante bibliografía acerca del derecho del pueblo hebreo en DUESBERG, H., *Introduction bibliographique à l'Histoire du droit du peuple hébreu*, en «Arch. d'Hist. du Dr. Or.», Bruxelles, II (1938), 143-169.

esta comparación se proyectará alguna nueva luz sobre los contratos de la Biblia.

1. El primer contrato que menciona la Escritura es el que hizo Abraham con los «hijos de Heth» (11) para la adquisición de la caverna de Macpela (12). Las circunstancias de este acto de compra son descritas detalladamente por el cronista sagrado y nos indican cómo se procedía en aquel tiempo a una transacción entre personas privadas.

El contrato se realiza en la puerta de la ciudad y en presencia de un gran número de testigos (13). Abraham alega su cualidad de extranjero para ganarse las simpatías de los habitantes de Hebrón v. 4.

Los «hijos de Heth» responden a los deseos de Abraham con grandes demostraciones de benevolencia y le ofrecen generosamente sus mejores sepulcros, para que en cualquiera de ellos pueda dar sepultura a Sara (14). Pero como el patriarca comprende perfectamente el valor de estas ofertas gratuitas, quiere llegar prontamente a un acuerdo y con este fin ruega a los testigos presentes intercedan ante Efrón para que le venda la caverna que tiene en la extremitad de su campo por un precio justo, v. 9. Efrón responde con la entrega gratuita de la caverna y del campo. Abraham sabe de sobra que esto no es más que una fórmula de cortesía oriental, dirigida únicamente a disponer al comprador para que sin dificultad acepte la cantidad que al fin de cuentas va a establecer el vendedor (15). Por eso se apresura a declarar que está dispuesto a pagar

---

(11) Traducimos simplemente «hijos de Heth» sin entrar en más argumentos, que no son de este lugar. Pueden consultarse: DHORME, P., *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, pp. 111-112; LAGRANGE, M. J., *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., Paris, 1905, pp. 49-51; VINCENT, A., *La sépulture des patriarches*, en *RB*, 29 (1920), 515-517; DE VAUX, R., *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 55 (1948), 325-326.

(12) Gen., 23,3-20.

(13) Gen., 23.10: «Responditque Ephron ad Abraham cunctis audientibus qui ingrediebantur portam civitatis illius...»

(14) Gen., 23,6: «... in electis sepulcris nostris sepeli mortuum tuum; nullusque te prohibere poterit quin in monumento ejus sepelias mortuum tuum.»

(15) Otros casos de esta oferta gratuita, que no impedirá que luego el comprador pague una respetable suma, pueden verse en II Reg., 24,21-24; I Par., 21,22-25. Esta misma costumbre se observa hoy día en los pueblos de Oriente: «¡cuántos europeos han escuchado las mismas palabras en las mismas regiones! Un árabe *da* hoy día igualmente su casa, sus caballos, su campo, tomando como

el precio justo. Efrón entonces le manifiesta que el precio adecuado para gentes de su condición es de cuatrocientos siclos de plata. Sin discutir lo más mínimo sobre el precio, muy satisfecho de poder adquirir finalmente la caverna, Abraham pesa a Efrón el dinero y se lo entrega (16).

Se trata aquí ciertamente de un peso de plata y no de una moneda acuñada, cuya invención es mucho más posterior (17). Las transacciones privadas estaban facilitadas por el empleo de lingotes de metal más o menos precioso y de un valor determinado. En toda negociación se hacía necesario el empleo de la balanza para controlar el peso exacto de los lingotes de metal, pues podía darse el caso de que fraudulentamente se les cortara algo de su justo peso (18).

Habiendo variado considerablemente en el curso de los siglos y según las regiones, el valor del siclo, es muy difícil valuar, ni siquiera aproximadamente, lo que representaban aquellos cuatrocientos siclos que pedía Efrón y que, a su juicio, eran bien poca cosa para gentes de su condición (19).

La indicación de la clase de moneda que empleó Abraham para pagar, v. 16: *probatae monetae publicae,* no quiere significar necesariamente una moneda excelente, sino más bien una moneda de curso legal ordinario, usada en las transacciones cotidianas entre personas privadas, en oposición a la moneda exigida para los pagos oficiales, sobre todo de naturaleza religiosa (20).

En los versículos 17 y 18 se contiene un resumen del contrato es-

---

testigos a todos los espectadores y acompañando sus palabras de protestaciones y de los más sagrados juramentos; pero todo el mundo sabe que este lenguaje no tiene más fin que el hacer pagar más caro aquello que se compra»; Socin, A., *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 44; cfr. Vigoroux, F., *La Bible et les découvertes modernes,* 6.ª ed., I, París, 1896, p. 518.

(16) Gen., 23,16: «Quod cum audisset Abraham, appendit pecuniam, quam Ephron postulaverat, audientibus filiis Heth, quadringentos siclos argenti probatae monetae publicae.»

(17) Barrois, A. G., *Manuel d'Archéologie biblique,* II, París, 1953, pp. 252-253.

(18) Barrois, A. G., *La métrologie dans la Bible, Poids,* en *RB,* 41 (1932), 52-53; *Précis d'Archéologie biblique,* París, 1935, pp. 133-134; cfr. Maspéro, G., *Histoire ancienne des peuples d'Orient,* I, París, 1895, p. 749.

(19) Pueden verse otros casos en que se habla de siclos, en Lev., 5,15; 27,16; 1 Sam., 9,8; II Sam., 24,24; II Reg., 7,16; Hos., 3,2; Jer., 32,9; cfr. Galling, K., *Bibilsches Reallexikon,* Tübingen, 1937, col. 177-178; Barrois, A. G., *La métrologie dan sla Bible, Poids,* en *RB,* 41 (1932), 52-53.

(20) Vincent, A., *La sépulture des patriarches,* en *RB,* 29 (1920), p. 519, n. 3.

tipulado entre Abraham y Efrón. Los elementos ciertos que de él se deducen en relación con los requisitos de los contratos son los siguientes:

a) Los nombres de los contrayentes: Abraham, el comprador, Efrón, el vendedor; v. 17-18; *b*), descripción detalladísima del terreno vendido, con indicación precisa de su posición, sus límites, su contenido; en una palabra, una especie de inventario de todo lo que tenía aquel terreno, v. 17: «El campo de Efrón, situado en Macpela, enfrente de Mambre; el campo y la caverna que se encuentra en él, y todos los árboles que hay en el campo y en todos los alrededores...» Este cuidado excesivo en levantar acta detallada y exacta del bien vendido tiene como fin evitar toda contestación ulterior e impedir fraudes en la entrega de la propiedad vendida (21).

Más adelante veremos cómo se observa esta misma precisión en los contratos de Egipto, Asiria y Babilonia.

c) Mención del precio convenido, que ha sido enteramente pagado por el comprador, v. 16: «Abraham pesó a Efrón el dinero..., cuatrocientos siclos de plata, de curso legal en el mercado.»

d) Mención de los testigos que han contribuído a dar legalidad al contrato, v. 18: «en presencia de los hijos de Heth y de todos los que entraban por la puerta de su ciudad».

e) Los testigos son tomados de las personas que entraban por la puerta de la ciudad. «¿Por qué el contrato se realiza en la puerta de la ciudad?, se pregunta el P. de Vaux (22). «¿Porque éste era el lugar donde ordinariamente se trataban los negocios? (23). Esto es posible, pero puede haber alguna otra razón. Muchos documentos de Nuzi, en particular aquellos que tienen por objeto un *transfert* de bienes inmuebles, terminan con esta fórmula: «La tableta ha sido escrita después de proclamación en la puerta» del palacio o de la ciudad (24). Esta proclamación aseguraba la publicidad del *trans-*

---

(21) VIGOROUX, F., *La Bible et les découvertes modernes*, 6.ª ed., I, París, 1896, pp. 518-521.

(22) DE VAUX, R., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 56 (1949), 25.

(23) Cfr. Ruth, 4,1-12. Sería un ejemplo de que los negocios se trataban a la puerta de la ciudad.

(24) Pueden verse textos traducidos en JAOS, LIII, 1933, p. 27, núm. 3; p. 28, núm. 4; p. 29, núm. 5; cfr. AASOR, XVI, 1936, núm. 67.

fert y evitaba las contestaciones futuras (25). Se hacía antes de la redacción del documento definitivo, la cual se llevaba a cabo en el mismo lugar, recibiendo el sello de los testigos en número variable. Estos podían ser elegidos entre los transeúntes. Incluso hay muchos documentos en los que el guardián de la puerta ha atestiguado y sellado de este modo (26). Este mismo procedimiento podía haberse seguido en Hebrón para el contrato de Abraham, pues hay otros indicios que nos révelan la presencia de elementos de origen hurrita (27), y los versículos 17 y 18 del Génesis XXIII pueden ser un resumen del contrato estipulado» (28)

Esta insinuación del P. de Vaux nos parece que puede ser corroborada por lo que diremos más adelante al hablar de los contratos en el período medio - asirio (1450 - 1000 a C.). También en Asiria durante este período eran necesarias las proclamaciones públicas, que debían hacerse tres veces durante un mes en la ciudad donde se ponía en venta el inmueble, pues sólo para éstos eran prescritas. Si nadie reclamaba sus derechos durante este mes, la propiedad pasaba definitivamente a manos del comprador (29).

Una última observación al contrato de Abraham. ¿Se realizó por escrito o fué simplemente verbal? La respuesta no puede ser categórica, sino que tenemos que contentarnos con probabilidades. El texto nada dice a este respecto. Los autores tampoco están acordes. Unos afirman simplemente que fué verbal, sin dar razones (30). Otros se inclinan por la existencia de un acto escrito (31). Aunque la cues-

---

(25) Koschaker, P., *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, (Leipzig, 1928, p. 77 sigs.

(26) Cfr. AASOR, X, 1930, p. 34, núm. 3; p. 44, núm. 15; XVI, 1936, p. 105, núm. 55; p. 128, núm. 94.

(27) Cfr. De Vaux, R., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 55 (1948), 325-326.

(28) De Vaux, R., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 56 (1949), 25.

(29) Koschaker, P., *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig, 1928, pp. 27-36; Cuq, E., *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, París, 1929, pp. 440-441.

(30) Lesetre, H., *Contrat*, en *DB*, II, 1, París 1912, col. 928: «Il n'y a point d'écrit, mais les conditions de la vente sont longuement débattues en public»; Nowack, W., *Hebräische Archäologie*, I, Leipzig, 1894, p. 353.

(31) Barrois, A. G., *Manuel d'Archéologie biblique*, II, París, 1953, p. 208: «Il est vraisemblable que le marché passé entre Abraham et Ephron... ait fait

tión no pueda dirimirse con seguridad, porque carecemos de noticias acerca de las formalidades de los contratos en el Antiguo Testamento, sin embargo, nos parece mucho más probable que se redactara un acto escrito. Ya parece insinuarlo la mismo narración del cronista sagrado, que abunda en términos técnicos, y las mismas cláusulas del contrato que se leen en el Génesis manifiestan la intención de querer reproducir palabra por palabra el documento original, pues el autor no omite voluntariamente nada de lo que juzga necesario para hacer constar la legitimidad de la posesión de Abraham.

Pero lo que sobre todo nos hace pensar en la redacción de un documento escrito es la comparación con los contratos de Egipto, Asiria y Babilonia, para los cuales siempre era prescrito un acto firmado y sellado por los testigos, como probaremos más adelante (32).

2. La historia de Ruth y Booz (33) nos presenta un segundo ejemplo de contrato. Se trata de comprar, o mejor, de «rescatar» el campo que perteneció a Elimelech, marido difunto de Noemí. La adquisición de este campo llevaba consigo implícito el deber de casarse con Ruth, nuera de Noemí, según las prescripciones del Deuteronomio, que imponían la ley del levirato (34) La cuestión se debate en la puerta de la ciudad, en presencia de diez ancianos que Booz escogió como testigos y a la vista de todo el pueblo (35). Puesto que el *gôêl*, pariente más próximo, a quien competía de derecho la adquisición del campo, rehusa hacer valer sus atribuciones, v. 6, entonces le sustituye Booz, que era el segundo *gôêl*. En tales casos, según una antigua costumbre vigente en Israel, el que cedía a su derecho debía quitarse el zapato y darlo al pariente que le reemplazaba en sus poderes, v. 7. Y esto, ya fuera con la significación de transmitirle la

---

l'objet de stipulations écrites». Así, también, DE VAUX, R., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 56 (1949), 25: «Gen., 23,17-18 résume peut être, le texte du contrat qui fut alors établi.»

(32) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *Documents juridiques égyptiens: Vente et Louage*, en «Arch. d'Hist. du Dr. Or.», Bruxelles, 1 (1937), 10-11; STRASSMAIER, J .N., *Die Altbabylonischen Verträge aus Warka*, en «Abhandlungen und Vorträge des fünften internz. Oriental. Kongresses», 1881, 1.ª parte, Berlin, 1882, pp. 320-321; EISSER, G.-LEWY, J., *Altassyrische Rechtsurkunden von Kültepe*, I, Leipzig, 1930, pp. 87-95; II, Leipzig, 1935, pp. 31-35; 38-41; KOSCHAKER, P., *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig, 1928, pp. 27-36.

(33) Ruth, 4,1-11.

(34) Deut., 25,5-7.

(35) Ruth, 4,1,2,9,11.

potestad de poner su pie en el terreno en cualidad de verdadero propietario, ya fuera simplemente una ceremonia que simbolizaba el abandono de un derecho, de una posesión o de una dominación (36).

Bien poco podemos deducir de este contrato para reconstruir las formalidades legales de las transacciones en Israel. Aparece, sin embargo, el elemento anteriormente apuntado, de que los negocios privados se trataban en público, en presencia de muchos testigos y en la puerta de la ciudad

Los testigos, además de los diez, que podríamos llamar principales o de excepción, se podían tomar otros muchos de los transeúntes, o de los que ocasionalmente entraban por la puerta de la ciudad. Estos, realmente, daban legalidad al acto y podrían sin dificultad ser alegados en cualquier momento cuando se originasen contiendas sobre la propiedad.

No consta, ni el texto lo insinúa, si era necesario redactar un acto escrito. El origen y la significación de quitarse el calzado son muy oscuros (37). Además, este caso está íntimamente ligado con la ley del levirato y las obligaciones de *gôêl* (38); de aquí que aparezca menos su carácter de contrato oneroso que de simple medida preventiva para conservar el campo dentro de la familia.

3. David compra a Areuna la era y los bueyes por cincuenta siclos de plata (39). También aquí Areuna, siguiendo las normas de la cortesía oriental, como en otro tiempo hizo Efrón con Abraham, ofrece a David gratuitamente, no sólo la era, para que edifique un altar al Señor, sino también los bueyes para que los sacrifique allí mismo en holocausto y el yugo que le sirva de leña para el fuego.

---

(36) Pueden verse otros casos de este simbolismo en Deut., 25,5-10; Ps., 60,10, comparado con Ps., 108,10; cfr. TAMISIER, R., *Le livre de Ruth*, en «La Sainte Bible», III, París, 1949, p. 324; ROSENMÜLLER, E. F. C., *Das alte und neue Morgenland*, III, Leipzig, 1818, p. 70; NOWACK, W., *Hebräische Archäologie*, I, Leipzig, 1894, p. 353.

(37) NOWACK, W., *l. c.*, p. 353.

(38) Deut., 25,5-7; Lev., 25,24,25; cfr. VIGOUROUX, F., *Gôêl*, en *DB*, III, París, 1899, col. 260 sigs.; BUHL. F., *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlín, 1899, p. 58 sigs.; RING, E., *Israels Rechtsleben im Lichte der neuendeckten Assyrischen und Hethitischen Gesetzurkunden*, Leipzig, 1926, p. 70; CRUVEILHIER, P., *Le lévirat chez les Hébreux et les Assyriens*, en *RB*, 34 (1925), 524 sigs.; GORDON, C. H., *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancient Testament*, en *RB*, 44 (1935), 24-41.

(39) II Sam., 24, 20-24.

Esta norma de educación oriental no impide que David pague el precio justo, exigido por Areuna.

Los elementos del contrato que aquí se especifican son bien esquemáticos: *a*) Los nombres de las personas contrayentes. *b*) Los testigos del contrato son los siervos que acompañaban a David (40). *c*) Mención del precio convenido y pagado en contante por David (41).

No pertenece a este lugar la discusión sobre el verdadero precio de la era, si fueron cincuenta siclos de plata, como dice el II Sam. 24, 24, o si se han de entender seiscientos siclos de oro, como afirma el I Par. 21, 25 (42). Cualquiera de las dos soluciones que se acepte nunca se podrá determinar con exactitud el valor del dinero de entonces, porque, además de no usarse monedas acuñadas, el valor del šeqel ha cambiado mucho en el curso de los siglos.

4. Entre Salomón e Hirán se estipula un contrato con el fin de obtener obreros y materiales para la edificación del templo de Jerusalén (43).

Este texto habla solamente de las condiciones del contrato y del precio que Salomón debía pagar anualmente, pero nada nos dice de las formalidades que eran necesarias para tales casos. Más bien que de un simple contrato se trata aquí de un tratado comercial de importación y exportación entre Israel y Fenicia. Como en Palestina no

---

(40) II Sam., 24, 20: «... regem et servos ejus transire ad se».

(41) II Sam., 24, 24: «emam pretio a te...» «Emit ergo David aream et boves argenti siclis quinquaginta.»

(42) No faltan las opiniones en favor de una y otra sentencia y opiniones conciliativas. Algunos entienden los cincuenta siclos del libro de Samuel del precio de la colina donde estaba la era, y los seiscientos del libro de los Paralipómenos del precio total, junto con los bueyes. Otros opinan que el autor de los Paralipómenos ha computado el valor de los cincuenta siclos según el valor de la moneda de su tiempo, que habría sufrido una disminución.

En todo caso pudiera tratarse, como creen otros, de siclos de plata en el texto de Samuel y de siclos de oro en los Paralipómenos, y se llegaría a una equivalencia, teniendo en cuenta que bᵉ-késéf del II Sam., 24, 24, puede traducirse por «al precio de», «por valor de», o sea, habría pagado David por valor de cincuenta siclos (de oro sobreentendido), y en I Par., 21, 25: «dió en siclos de oro el valor de seiscientos siclos (de plata)», y así se lograría una equivalnecia entre los dos textos: cfr., KUGLER, F. X., *Von Moses bis Paulus*, Münster, 1922, páginas 251-252; MÉDEBIELLE, A., *Les libres de Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París, 1949, p. 561; LEIMBACH, K. A., *Die Bücher Samuel*, en *Bonner Bibel*, III, 1, Bonn, 1936, pp. 224-225.

(43) I Reg., 5, 5-12.

se encontraban materiales aptos para la construcción del grandioso templo que proyectaba Salomón, y en especial no había madera de cedro y de cipreses (44), y, por el contrario, abundaba el trigo y el aceite, pensó muy acertadamente Salomón establecer un tratado comercial con el rey de Tiro para cambiar los productos naturales.

Nos son desconocidas las condiciones de tales contratos y en este texto sólo se indica de un modo vago el material que se debía importar de Fenicia y se especifica el cuantitativo de las retribuciones que anualmente debía pagar Salomón durante todo el tiempo de los trabajos.

El precio fué de veinte mil coros de trigo y veinte coros de aceite (45). En el contrato no se declaran más condiciones; sólo se hace alusión al acuerdo con que lo recibió Hirán. También esta circunstancia se encuentra frecuentemente indicada en los formularios de los documentos contractuales de Egipto, Asiria y Babilonia, como luego veremos.

5. El contrato de Jeremías (46). A pesar de que en los textos del tiempo de los reyes, que acabamos de examinar, casi nada se dice de las leyes que regulaban los contratos en Israel, esta ignorancia desaparece con el documento de Jeremías. Es del año 587, décimo del rey Sedecías y décimo octavo de Nabucodonosor (47). El profeta describe claramente cómo se procedía en su tiempo.

Vamos a dar la versión completa del texto, traducida directamente del hebreo. Se trata de la compra de un campo de su primo

---

(44) Es discutida la significación de «bᵉ-rôs». Los LXX traducen ocho veces κυπάρισσος «ciprés», y también Fl. Josefo, en *Ant. Jud.*, III, 2, 7. Así lo entienden la mayor parte de los autores; cfr. Levesque, E., «Cyprès», en *DB*, II, 1, París, 1912, col. 1171 sgs. S. Jerónimo traduce «abies»-abeto, «magis abietes quam cupressos significare» (PL, XXI, 861); cfr. Fonck, P., «Hieronymi scientia naturalis exemplis illustratur», en *Bib.*, I (1920), 496 sigs.

(45) I Reg., 5, 11; II Par., 2, 9, que añade además la cantidad de vino y de cebada que Salomón debía entregar. Estos veinte mil coros de trigo son unos 78,676 hectolitros, porque el coro hacía alrededor de 393,84 l.; cfr. Barrois, A. G., *La métrologie dans la Bible*, en *RB*, 40 (1931), 212; *Manuel d'Archéologie biblique*, II, París, 1953, pp. 249-251. De aceite, según el texto de los Reyes, eran veinte *koros;* según los LXX y II Par., 2, 9, eran veinte mil *bats*. El *bat*, medida de los líquidos, era la décima parte del *kor;* cfr. Barrois, A. G., *ibid.*, p. 250.

(46) Jer., 32, 6-15.

(47) Jer., 32, 1; cfr. Cornill, C. H., *Das Buch Jeremias*, Leipzig, 1905, página 358; Nötscher, F., *Das Buch Jeremias*, Bonn, 1934, pp. 238-239.

Hanamel de Anatot. Jeremías resume así el contrato: «Y compré el campo a Hanamel..., le pesé el dinero, diecisiete siclos de plata. Escribí el documento legal, lo sellé, llamé los testigos y pesé el dinero en la balanza. Entonces tomé el documento de compra, sellado —el mandato y los estatutos —y el abierto. Y entregué el documento de compra a Baruc... en presencia de Hanamel, hijo de mi tío, y en presencia de los testigos que habían suscrito el documento de compra y en presencia de todos los judíos que se encontraban en el atrio de la prisión. Y mandé a Baruc en presencia de ellos, diciendo...: «toma estos documentos, el documento de compra, éste sellado, y este documento abierto y ponlos en un vaso de arcilla para que se conserven largo tiempo» (48).

En tiempo de Jeremías los términos del contrato se consignaban por escrito y en un ejemplar doble. El documento era escrito dos veces sobre la misma hoja de papiro, o sobre un pergamino, y estas dos partes del mismo contrato son las que él llama *hatum*, sellado, y *galûî*, abierto.

Esta forma especial se obtenía por un modo peculiar de enrollar el documento. La parte superior, que contenía el texto original y auténtico, se enrollaba hasta la mitad y por tres agujeros que se le hacían en el medio, se pasaban tres cuerdas para atarlo. Sobre estas cuerdas se ponían los sellos. A continuación se procedía idénticamente con la parte inferior, que reproducía palabra por palabra el texto del contrato. También ésta recibía los sellos de los testigos, pero quedaba libre, para que pudiera ser consultada con facilidad en todo momento (49)

En este documento escrito era necesario especificar los siguientes elementos, que realmente dan el formulario entonces en vigor:

a) Las partes contrayentes debían poner sus nombres en el documento. Son Jeremías y su primo Hanamel, v. 9: «yo compré el campo de Hanamel»; *b*) Especificación del objeto de venta: un campo

---

(48) Jer., 32, 9-14. Las cuestiones críticas de este texto y su interpretación general pueden verse en nuestro artículo *El contrato de Jeremías. Comparación con lo sdocumentos del Antiguo Oriente, en XV Semana Bíblica Española*, Madrid, 1955.

(49) Para más detalles sobre la forma arqueológica de los contratos remitimos al lector a nuestro artículo citado más arriba. Puede verse allí abundante bibliografía y los documentos extrabíblicos que confirman la explicación apuntada.

de propiedad de Hanamel, que está situado en Anatot v. 9: «el campo de Hanamel, hijo de mi tío, de Anatot» ; *c*) Indicación del precio estipulado : diecisiete siclos de plata, pesados legalmente en la balanza, v. 10 : «le pesé el dinero en la balanza», v. 9 : «diecisiete siclos de plata» ; *d*) Fórmula declaratoria de que la compra ha sido realizada y el precio convenido ha sido íntegramente pagado al acreedor, v. 9 : «yo compré el campo de Hanamel» y «le pesé el dinero, diecisiete siclos de plata» ; *e*) Presencia de los testigos al acto de transacción, que certificaban su autenticidad, poniendo sus firmas en el documento, v. 10 : «llamé los testigos», v. 12 : «en presencia de los testigos que habían suscrito el contrato» ; *f*) La firma y sello del comprador, en este caso de Jeremías, v. 10 : «.. hice el documento del contrato y lo *sellé*».

Tales son las formalidades de los contratos en tiempo de los reyes. Este formulario no es tan completo como los que luego veremos en los documentos de Egipto, Asiria y Babilonia, pero algunos elementos que faltan y que, sin duda, también estarían en vigor en Israel, no se especifican aquí, porque el texto de Jeremías es un resumen del documento original, que fué redactado en la cárcel y ocultado en un vaso de arcilla (50). Además, el profeta no trata de dar una información detallada de la manera de realizar las transacciones, sino que su intención es, ante todo, el significado simbólico de su acción, y el contrato está subordinado a esta significación simbólica.

Otros casos de compraventa en el Antiguo Testamento

Además de estos cinco contratos del Antiguo Testamento que hemos examinado, las transacciones han tenido que ser, por necesidad, frecuentísimas, porque forman parte de la vida cotidiana de toda nación. Por eso se encuentran alusiones muy abundantes en la Biblia a estos actos contractuales.

La materia más frecuente de las compraventas eran : *a*) Inmuebles : Jacob compra un campo a los hijos de Hemor por el precio de cien qesitah (51) ; Omri, rey de Israel, compra a Somer la montaña

---

(50) Jer., 32, 14.

(51) Gen., 33, 19. El término *qešitah* es traducido en los LXX por ἀμνάς, oveja, lo cual vendría a significar que la oveja era el tipo de la unidad de cambio. Un peso de oro o de plata tendría el valor de una oveja, y éste era la *qešitah* ; cfr. Jos., 24, 32 ; Job, 42, 11 ; cfr. Barrois, A. G., *Manuel d'Archéologie biblique*, II, París, 1953, p. 258 sgs. ; Dhorme, P., *Le livre de Job*, París, 1926, p. 595.

de Samaria por dos talentos de plata (52) ; Giezi, servidor de Eliseo, se proponía adquirir plantaciones de olivos, de viñas, rebaños y esclavos, con el dinero que había recibido de Naamán, a escondidas de Eliseo (53) ; la mujer fuerte del libro de los Proverbios compra un campo con el fruto de su trabajo para plantar viñedos (54) ; Nehemías, para probar su integridad ante los judíos, protesta públicamente que no ha comprado ningún terreno con el dinero sustraído al pueblo (55).

b) Materiales de construcción : Para la restauración del templo se compran maderas y piedras (56) ; durante el destierro babilónico, los habitantes de Palestina se ven obligados a adquirir el agua para beber y madera para construir a precio de dinero (57).

c) Víveres: En tiempo de los patriarcas nómadas, cuando el suelo de Palestina no les proporcionaba el alimento necesario para sí mismos ni para sus ganados, se ven forzados a buscar provisiones en otros países (58).

Así ocurre a los hijos de Jacob, que toman el camino de Egipto para proveerse de trigo a cambio de dinero (59). En el viaje por el desierto, los hebreos tenían que comprar el pan y el agua de los idumeos y amorreos (60). Durante el asedio de Samaria se pagaba por una cabeza de asno ochenta siclos, y un cuarto de *qab* de estiércol de paloma cinco ciclos (61).

La compraventa de aceite era muy frecuente (62).

d) Animales: Los contratos de animales se hacían principalmente con miras a los sacrificios ; por eso abundan estos ejemplos (63). Ade-

---

(52) I Reg., 16, 24. El talento desempeñaba el oficio de unidad de cálculo, como el quintal para nosotros. Dos talentos representaban 69 kgr. de plata ; cfr. BARROIS, A. G., *l. c.*, p. 253 sgs.

(53) II Reg., 5, 26.

(54) Prov., 31, 16 ; 27, 26.

(55) II Esdr., 5, 16.

(56) II Reg., 12, 12 ; 22, 6 ; II Par., 34, 11.

(57) Lam., 5, 4.

(58) Gen., 41, 57.

(59) Gen., 42, 5 ; 42, 25 ; 43, 15 ; 44, 1.

(60) Deut., 2, 6. 26 ; 14, 6.

(61) II Reg., 6, 25. Un cuarto de *qab* era un poco más de medio litro. El *qab* hacía casi dos litros ; cfr. BARROIS, A. G., *l. c.*, p. 248 sgs.

(62) II Reg., 4, 7.

(63) Lev., 5, 15 ; I Esdr., 7, 17 ; Bar., 1, 10.

más se compraban animales para la alimentación ordinaria (64) y para trabajos rurales (65).

e) Esclavos: El mercado de esclavos era cosa corriente en los pueblos antiguos y también Israel conoció esta costumbre. José fué vendido por sus hermanos a mercaderes ismaelitas por veinte siclos de plata (66). Durante el tiempo de escasez y de penuria por que atravesó Egipto, los egipcios se vendían a sí mismos como esclavos a cambio de víveres (67). Esto mismo hacían los israelitas en épocas de grandes calamidades, los cuales, sin el más mínimo escrúpulo, vendían a sus connacionales pobres por un par de zapatos y por los detritos del trigo, mereciendo las severas vituperaciones de los profetas (68).

Hay además otras alusiones a la compraventa de plantas aromáticas (69), y al tráfico de tejidos, cinturas y otros objetos (70).

II. Los contratos de compraventa en Egipto

El derecho contractual de Egipto nos es bastante desconocido. Sin embargo, según afirman los especialistas, Egipto ha conocido tres períodos específicamente distintos de gran desarrollo del derecho contractual (71).

Estas épocas, con márgenes más o menos amplios, con marcadas influencias de unas en otras y a veces con influjos de pueblos extranjeros, se pueden establecer así: *a*) El Antiguo Imperio, hasta la VI dinastía (2350-2200); *b*) el Nuevo Imperio, desde la XVIII (1570-1345) hasta la XXI dinastía (1085-935); *c*) la época de recons-

---

(64) Ex., 21, 35; Job. 40, 25.

(65) II Sam., 12, 3.

(66) Gen., 37, 28. 36.Otros casos en IIx., 21, 32; 21, 2. 7; Lev., 22, 11; 27, 5; Deut., 28, 68; Esther, 7, 4.

(67) Gen., 47, 19.

(68) Amos, 8, 6.

(69) Is., 43, 24.

(70) Prov., 31, 24; pueden verse otras muchas referencias en Lesêtre, H., «Commerce», en *DB*, II, 1, París, 1912, col. 878-890.

(71) Pirenne, J., *Introduction bibliographique à l'Histoire du Droit Égyptien jusqu'à l'Époque d'Alexandre le Grand*, en «Arch. d'Hist. du Dr. Or.», Wetteren (Belgique), III (1948), 99.

trucción monárquica, que inaugura la XXVI dinastía (663-525) y que continúa bajo el imperio de los Ptolomeos.

En este último período parece manifestarse una marcada influencia neobilónica (72).

Nosotros nos ocuparemos solamente de los primeros períodos, cuyos contratos pueden servir más directamente para ilustrar los textos del Antiguo Testamento.

La forma más antigua y más primitiva de los actos contractuales de Egipto, según afirma REVILLOUT (73), parece haber sido la verbal; no se redactaba ningún documento escrito. Esto lo prueba, en el sentir de RIVELLOUT, la carencia total de todo contrato escrito entre personas privadas. Incluso en el tiempo en que ya era prescrito un documento escrito, siempre han conservado algo de la forma verbal (74).

Las partes contrayentes se presentaban en un lugar determinado, con mucha frecuencia a la puerta de un templo, y allí, delante de los testigos, hacían el contrato, conviniendo de palabra en las obligaciones y empeños que cada uno asumía (75).

Estas afirmaciones de REVILLOUT, que no pueden ser controladas con facilidad, porque no indica fechas, ni alega documentos que las corroboren, no parecen verdaderas. Si esta forma antigua y original de que habla se refiere a los contratos antes del año 3000, o al período entre la VIII y la XII dinastía (2200-1900), pudieran ser exactas sus afirmaciones. Pero REVILLOUT dice expresamente que todos los contratos antes del rey Bochoris (de la XXIV dinastía, en torno al 720-715) eran verbales; porque, según él, este rey promulgó el nuevo código, que, a imitación de los caldeos, introducía el documento escrito en los contratos (76).

Sin embargo, hoy día se conocen ya actos contractuales escritos, datados de la IV-V dinastía (2980-2750), o sea, más de dos mil años antes de que el rey Bochoris promulgase su código (77). En este

---

(72) PIRENNE, J., *l. c.*, pp. 99-100.

(73) REVILLOUT, E., *Les obligations en droit égyptien, comparé aux autres droits de l'Antiquité. Appendix sur le droit de la Chaldée*, Paris, 1886, p. 15

(74) REVILLOUT, E., *ibid.*

(75) REVILLOUT, E., *l. c.*, p. 15 sgs.

(76) REVILLOUT, E., *l. c.*, pp. 24-25.

(77) PIRENNE, J.- VAN DE WALLE, B., *Documents juridiques égyptiens: Vente et Louage*, en «Arch. d'Hist. du Dr. Or.», Bruxelles, I (1937), 10-11.

tiempo la venta era un contrato «sinalagmático». Exigía la redacción de un acto, que se depositaba en el buró de la administración, para que fuera registrado y sellado con el sello del Estado. El sello le daba carácter auténtico. El comprador hacía una declaración en presencia de testigos, que luego firmaban el acto. Se transcribía después por entero en los registros del catastro. Era muy frecuente la costumbre de erigir una estela, con un resumen del documento, en el terreno o inmueble vendido para obtener más fácilmente la publicidad (78).

Examinando un acto de venta de la IV-V dinastía, se deducen los siguientes elementos del contrato: (79): *a*) Los nombres de los contrayentes—comprador y vendedor—y del escriba que redactaba el documento; *b*) especificación del bien vendido; *c*) indicación del precio convenido y cómo ha sido pagado; *d*) cláusulas de garantía, prestadas bajo juramento, «por la vida del rey». La primera de ellas: «yo daré lo que es justo». El vendedor se compromete a dar un bien que le pertenece realmente y garantiza al comprador contra la evicción. La segunda: «y tú serás satisfecho», para prevenir al comprador contra cualquier defecto de la cosa vendida; *e*) cláusula liberatoria, en la que se especifica que el comprador ha pagado enteramente el precio justo; *f*) formaildades que confieren validez al acto: 1.ª) contrato ha sido sellado y registrado en la oficina de la administración pública; 2.ª) en presencia y con la firma de los testigos (80).

Después de redactado el acto oficial, se erigía casi siempre una estela en el inmueble vendido. Esta estela, que contenía un extracto de los elementos esenciales del contrato, es la que se ha conservado con frecuencia a la posteridad y de ella hemos deducido el formulario anterior (81).

Esta forma escrita de los contratos ha sufrido en los siglos posteriores, entre la VIII y la XII dinastía (2200-1990), un gran retroceso. El derecho contractual de estas dinastías es mucho más rudimentario que el anteror. Las formalidades que se deducen de los actos conservados, parecen indicar que los contratos no eran escritos, sino verbales, ratificados delante del magistrado y siempre bajo juramento. Este juramento suplía la ausencia del documento escri-

(78) Pirenne, J.-Van de Walle, B., *ibid.*
(79) Pirenne, J.-Van de Walle, B., *l. c.*, pp. 8-9.
(80) Pirenne, J.-Van de Walle, B., *ibid.*
(81) Pirenne, J.-Van de Walle, B., *l. c.*, pp. 10-11.

to. Era una poderosa garantía para los contrayentes, pues ninguno se libraría de sus empeños tan solemnemente asumidos en presencia del príncipe y de varios testigos, que daban publicidad al acto (82).

El formulario de los contratos en esta época es el siguiente (83): *a*) Las partes contrayentes se presentan al magistrado, que representa el Tribunal local. El vendedor hace presentación del objeto de venta al comprador; *b*) el magistrado repite este mismo ofrecimiento al comprador, preguntando en seguida al vendedor si está de acuerdo. Si el vendedor manifiesta su conformidad, el magistrado exige entonces a los contrayentes prestar juramento en nombre del rey; *c*), este juramento obliga a las dos partes, que deben prestarlo en presencia del príncipe; *d*) es necesaria la asistencia de varios testigos en el momento de hacer el juramento; *e*) las obligaciones son consignadas en un acto; pero no se dice si éste debe ser registrado en el departamento de la administración.

La venta queda legalmente hecha y la propiedad se transmite al comprador, aunque el precio no haya sido pagado al momento de hacer el contrato. El consentimiento de las partes da validez al acto y no el pago del precio (84).

Un elemento nuevo y esencial aparece en esta forma de contratos y está constituído por la presencia del príncipe, que es necesaria para la estabilidad de la transacción La irrevocabilidad de las obligaciones asumidas depende principalmente del juramento (85).

A partir de la XII dinastía el derecho contractual evoluciona de nuevo considerablemente. Pasa, de formalista y verbal, al documento escrito. Imita nuevamente el formulario encontrado en la IV dinastía.

El contrato ya no se hace delante del magistrado, ni los contrayentes prestan juramento en presencia del príncipe. El acto escrito es la fuente de validez e irrevocabilidad de la compraventa y no el juramento, que ha desaparecido totalmente (86).

---

(82) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *l. c.*, pp. 16-17.

(83) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *ibid.*

(84) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *l. c.*, p. 16.

(85) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *l. c.*, p. 17; DURANT, W., *Histoire de la civilisation* (traducción francesa de Ch. Mourey), I, París, 1941, p. 210.

(86) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *l. c.*, p. 18; ERMAN, A.-RANKE, H., *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923, p. 67 sgs.; CAPART, J., *Thèbes, la gloire d'un grand passé*, París, 1925, p. 161.

Del examen de un acto de venta de la XVIII dinastía, publicado por J. PIRENNE (87), se deducen los siguientes elementos. *a*) El escriba debe redactar y autenticar el acto; *b*) son necesarias además ciertas fórmulas para acreditar su autenticidad; *c*) el documento debe llevar la fecha y el nombre del rey reinante; *d*) se debe hacer mención de que el acto ha sido redactado y suscrito por el escriba (88); *e*) la enumeración de los testigos con la firma y nombre de cada uno (89).

Este formulario queda casi invariable y se reproduce en las dinastías siguientes, en especial a partir de la XXI (1090-950). A veces faltan algunos elementos antes señalados, pero depende casi siempre de que los extractos, reproducidos en las estelas, no están completos.

Los actos debían ser escritos por los escribas, que desempeñaban el oficio de empleados públicos; pero tenían que ser certificados además por otras personas que cumplían la obligación de testigos. A éstos se les exigía saber escribir. Cada uno resumía de su propia mano el documento en la parte inferior del papiro. De este modo se obtenía una medida excelente para evitar fraudes, porque cada uno de los testigos se cercioraba del contenido del contrato y podía controlar fácilmente si el escriba había añadido o falsificado algo en el documento (90).

En tiempos posteriores, cuando no era asequible encontrar el número suficiente de testigos que supieran escribir, se suprimía este resumen y bastaba que se leyera en su presencia el contrato (91).

El número de testigos era muy variable y no dependía en absoluto de la mayor o menor importancia del contrato. A veces aparecen doce; otras veces bastaban uno o dos. Ordinariamente escribían sus nombres debajo del nombre del escriba; pero también podían firmar

---

(87) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *l. c.*, p. 18 sgs.

(88) DURANT, W., *Histoire de la civilisation* (traducción francesa por Ch. Mourey), I, París, 1941, p. 210: «Avec l'aide des scribes qui fournissaient le personel administratif, le Pharaon et les nobles de province maintenaient l'ordre public et assuraient l'application de la loi... ils sourveillaient l'industrie et le commerce, réalisant ainsi, presque au début de l'histoire, une économie dirigée par l'Etat.»

(89) PIRENNE, J.-VAN DE WALLE, B., *l. c.*, p. 18 sgs.

(90) REVILLOUT, E., *Les obligations en droit égyptien, comparé aux autres droits de l'Antiquité. Appendix sur le droit de la Chaldée*, París, 1886, pp. 25-26.

(91) REVILLOUT, E., *l. c.*, p. 26.

en el reverso del documento Parece ser que no había una ley fija y determinada (92).

II. Los contratos de compraventa en Asiria

En el derecho contractual de Asiria se distinguen comúnmente tres períodos (93) : 1. Período antiguo asirio (en torno al 1750-1450) ; 2. Medio asirio (1450-1000) ; 3. Neoasirio (1000-609).

1. En el período antiguo asirio se encuentra un formulario, para los contratos de compraventa, bastante bien distinto y caracterizado. No difiere notablemente del que se usaba en Babilonia en esta misma época. Sin embargo, no parece tan completo como éste. No se imponía la obligación del juramento, no se encuentra siempre la fecha del contrato, ni el nombre del rey, como en Babilonia.

En el contrato de compraventa se distingue un doble formulario, según se trate de esclavos o de bienes inmuebles. En la venta de inmuebles, el vendedor tenía que especificar y probar la procedencia de sus bienes y sus títulos de propiedad ; para la venta de esclavos no era necesario (94).

Las formalidades para la venta de inmuebles eran las siguientes (95) : *a*) Los nombres de los que estipulaban el contrato ; *b*) el objeto de venta, con todas las determinaciones que se juzgaban necesarias ; *c*) pruebas que confirmen los títulos de propiedad que alega el vendedor ; *d*) indicación del precio convenido entre los contrayentes ; *e*) declaración explícita de que el vendedor está de acuerdo con el precio ; *f*) sanción penal contra el violador del contrato. Ordinariamente se trata de una pena pecuniaria, pero podían ser también penas corporales, o mutilación de algún miembro, etc. ; *g*) el sello y la firma de los testigos, en número variable según los casos ; no estaba prescrito un número determinado (96).

---

(92) Revillout, E., *l. c.*, p. 26 sgs.

(93) San Nicolò, M., *Rassegna di diritto cuneiforme*, en «Studia et Documenta Historiae et Juris», Roma, 16 (1950), pp. 419-458 ; Boyer, G., *Introduction bibliographique à l'Histoire du droit suméro-akkadien*, en «Arch. d'Hist. du Dr. Or.», Bruxelles, 2 (1938), pp. 63-110 .

(94) Eisser, G.-Lewi, J., *Die Altassyrischen Rechtsurkunden von Kültepe*, I, Leipzig, 1930, p. 87.

(95) Eisser, G.-Lewy, J., *l. c.*, pp. 87-95.

(96) Eisser, G.-Lewy, J., *l. c.*, p. 94 sgs.

Los sellos se imprimían en la tableta externa, pues se trataba de tabletas dobles de arcilla, como hemos dicho al hablar del contrato de Jeremías, y todo el contenido del contrato se volvía a repetir en esta tableta. Los nombres de los testigos se debían escribir además en la parte interior con su firma propia (97).

2. Período medio asirio (1450-1000). En esta época sigue usándose el mismo formulario que en los siglos anteriores, aunque entra un elemento nuevo muy importante. Para la venta de inmuebles se prescriben formalidades especiales; es necesario hacer proclamaciones públicas (98).

Para evitar sorpresas al comprador y prevenir reclamaciones de parte de aquellos que pudieran tener algún derecho sobre la cosa que se pone en venta, el comprador debe hacer conocer públicamente su voluntad de comprar. Este anuncio ha de proclamarse tres veces en la ciudad donde se realiza la venta, durante un mes consecutivo.

Las proclamaciones deben contener una relación exacta del propietario actual y de la situación detallada del inmueble. Todos los que creen poseer algún derecho pueden intervenir ante el Tribunal, formado por funcionarios reales, asistidos de un escriba público, de un heraldo, del alcalde y de tres nobles (99).

Si nadie reclama sus derechos durante el mes la propiedad puede pasar definitivamente a manos del comprador. A este efecto, los jueces le entregarán una tableta en la que han de constar las tres proclamaciones hechas oficialmente por el heraldo. El comprador ya tiene un título seguro de propiedad y puede estar tranquilo contra el peligro de evicción (100).

La venta se hace al contante. Como los metales preciosos debían ser bastante raros, el pago de los contratos no se hacía en plata, sino en plomo. En la compraventa de los esclavos, en el acto debe constar además, el pago del precio y la entrega del esclavo (101).

---

(97) EISSER, G.-LEWY, J., *l. c.*, pp. 94-95; II, Leipzig, 1935, pp. 31-35; 38-41.

(98) KOSCHAKER, P., *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig, 1928, p. 27 sgs.; CUQ, E., *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, París, 1929, pp. 440-441.

(99) CUQ, E., *l. c.*, p. 440.

(100) PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, New Jersey, 1950, pp. 185-186; CUQ, E., *l. c.*, p. 441.

(101) KOSCHAKER, P., *l. c.*, pp. 34-36; CUQ, E., *l. c.*, p. 441.

Del examen de un acto de compra resulta el formulario siguiente (102): *a*) El sello del vendedor con su nombre; *b*) objeto del contrato con toda especificación. Los límites del terreno por sus cuatro lados, con los nombres de las personas que los poseen. También debe estar indicado el nombre del propietario a quien pertenecía el inmueble antes de la venta; *c*) fórmula para indicar que la venta se ha realizado conforme a la Ley: «vgr., el campo ha sido comprado»; *d*) fórmula de irrevocabilidad del contrato, concebida en estos términos: «rescisión del contrato y proceso judicial no serán admitidos»; *e*) se debía escribir un recibo, en el que constaba el pago total del dinero en plomo, con una indicación sucinta; vgr.: «el vendedor está pagado»; *f*) era además necesario redactar un documento oficial y de carácter permanente, en presencia del rey, para evitar toda reclamación de terceros. Pero mientras tanto tiene valor legal el documento privado; *g*) la firma y nombre de los testigos con sus sellos propios; *h*) la fecha del contrato, con indicación del día, mes y año y el epónimo del rey (103).

3. Período neoasirio (1000-609 a. C.). El formulario de los contratos neoasirios nos es bien conocido por los numerosísimos textos contractuales, provenientes en su mayor parte del tiempo de Sargón II (721-705); pero que continúan hasta la caída del imperio asirio (609).

El esquema es de una uniformidad absoluta. Casi se podría comparar a un formulario escrito, en el cual no había más que rellenar la parte en blanco (104).

El orden era el siguiente: *a*) Los nombres del propietario, del vendedor y del comprador; *b*) el sello del vendedor, o en su falta, un rasguño junto al nombre (105); *c*) descripción exacta del bien vendido, con todos los detalles que se creían necesarios, sobre todo la indicación de los terrenos lindantes con él por sus cuatro lados; *d*) fórmulas uniformemente concebidas; p. ej., «el precio convenido ha

---

(102) EBELING, E., *Urkenden des Archivs von Assur, aus mittelassyrischer Zeit*, Leipzig, 1933, pp. 54 sgs.; KOSCHAKER, P., *l. c.*, pp. 27-36.

(103) EBELING, E., *l. c.*, pp. 54-89 (*Kaufurkunden*); CUQ, E., *l. c.*, p. 440.

(104) OPPERT, J., *Le droit de Retraite Lignager à Ninive* (Extraite des Comptes rendus de l'Accademie des Inscripc. et Belles Lettres), París, 1888, p. 5 sgs.

(105) KOHLER, J.-UNGNAD, A., *Assyrische Urkunden*, Leipzig, 1913, p. 213 sgs; SMITH, R., *Records of the past*, I, Londres, 1875, p. 141.

sido íntegramente pagado», «el dinero ha sido entregado al vendedor», «el terreno ha sido legalmente vendido» ; *e*) fórmulas de garantía, casi siempre en estos términos. «rescisión del contrato, proceso judicial y quejas no serán admitidas» ; *f*) fórmulas contra la evicción y sanciones penales : «cualquiera que en el futuro, ya sea uno de los contrayentes, ya sus familiares, descendientes o colaterales levante protestas o trate de impugnar el contrato, haciendo para el efecto incluso un proceso, además de que no conseguirá nada, deberá pagar una multa diez veces mayor que el precio que ha pagado por el inmueble» (106) ; *g*) la fecha del contrato, indicando el día, mes y año. A veces se añadía el año del rey reinante ; *h*) la lista de ls testigos que habían asistido al contrato. Este número era muy variable, no observándose una regla fija. Podían bastar pocos, como también podían superar el número de diez (107).

Las fórmulas para precaver al comprador contra toda queja del vendedor son muy características en estos contratos : «rescisión del contrato, proceso judicial y quejas no serán admitidas.» El culto sangriento y cruel de los asirios y su temperamento militarista y belicoso se manifiesta incluso en las sanciones de los contratos.

El contrato es un acto sagrado. El que lo hace se consagra a los dioses, y por eso si contraviene y se retracta de lo estipulado debe sufrir la pena de muerte. Se le suministraba una comida o una bebida especiales, o si no, se le hacía beber un veneno que le causara la muerte. Otras veces se le traspasaba la lengua con una planta espinosa. También hay contratos en los que se ponía como condición, para evitar toda retractación futura, sacrificar el hijo o la hija mayor en honor de la diosa principal (108). Es igualmente curiosa la

---

(106) KOHLER, J.-UNGNAND, A., *l. c.*, p. 213.

(107) OPPERT, J., *l. c.*, pp. 5-7 ; DRIVER, G. R.-MILES, J., *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, pp. 311-320, 429 (transliteración y versión de un contrato) ; JOHNS, C H. W., *Assyrian Deeds and Documents*, I, Cambridge, 1898 (Purchase-Sale) ; KOHLER, J.-UNGNAD, A., *l. c.*, pp. 213-371 : Kauf (Grundstücke-Sklavenkauf).

(108) KOHLER, J.-UNGNAD, A., *l. c.*, pp. 455-456 ; DURANT, W., *Histoire de la civiliastion* (traducción francesa por Ch. Mourey), I, París, 1941, p. 373 : «Les peines allaient de la simple exposition publique aux travaux forcés ; elles comprenaient encore le fouet (de vingt à cent coups) la coupure en deux morceaux du nez ou des oreilles, la castration, l'arrachage de la langue, l'énucléation de l'oeil, l'empalement et la décapitation.» «Les lois de Sargon II y ajoutèrent certains raffinements tels que l'administration de poisons ou encore l'opération que consistait à brûler vif le fils ou la fille du délinquant sur l'autel du dieu.»

costumbre de apelar a los dioses como fiadores del contrato: «Los dioses son mis dueños y señores de proceso.» Quiere decir que, quien intentare impugnar el contrato, haciendo un proceso, haría una injuria a los dioses y sería conocedor de su maldición (109).

IV. Los contratos de compraventa en Babilonia

Para el estudio del derecho contractual de Babilonia se suelen distinguir tres períodos: 1. Período antiguo babilónico (1950-1530); 2. Medio babilónico (1530-1100); 3. Neobabilónico (1100-120 a. C.).

Cada uno de ellos tiene algunas características especiales, que varían y evolucionan en el correr de los siglos; pero es de admirar su uniformidad y casi podríamos decir su rígida forma esquemática (110).

1. Del período antiguo babilónico conocemos los contratos de Warka (111), de los cuales nos hemos ocupado en otro lugar, al hablar de su aspecto arqueológico, de su forma y elaboración externa (112).

Ahora vamos a considerarlos en su contenido interno para deducir los elementos esenciales y comunes de los contratos de Babilonia en esta primera época Todos ellos están concebidos y redactados del mismo modo, con un esquema prefijado, en el cual sólo hay que llenar las líneas en blanco.

Cuando los contrayentes estaban de acuerdo sobre el objeto de venta y sobre el precio, hacían redactar un acto oficial, en presencia de testigos, que servirá como título de propiedad para el comprador.

---

(109) Kohler, J.-Ungand, A., *l. c.*, p. 457.

(110) Strassmaier, J. N., *Die Altbabylonischen Verträge aus Warka*, en «Abhandlungen und Vorträge des fünften internaz. Orientalisten-Kongresses», 1881, 1.ª parte, Berlín, 1882, p. 320. Bibliografía general sobre estos contratos puede verse en San Nicolò, M., *Rassegna di diritto cuneiforme*, en «Studia et Documenta Historiae et Juris», Roma, 16 (1950), pp. 419-458; Boyer, G., *Introduction bibliographique à l'Histoire du Droit suméro-akkadien*, en «Archiv. d'Hist. du Dr. Or.», Bruxelles, 2 (1938), pp. 63-110.

(111) Han sido publicados por Strassmaier, J. N., en la obra citada anteriormente, que reproduce las tabletas originales en 149 páginas aparte, con una introducción y un vocabulario.

(112) Puede verse nuestro artículo *El contrato de Jeremías, 32, 6-15. Comparación con los documentos del Antiguo Oriente*, en *XV Semana Bíblica Española*, Madrid, 1955.

En este acto deben estar incluídos los siguientes elementos y en este orden (113) : *a*) El objeto del contrato. Aquí era necesario especificar su contenido y su naturaleza ; p. ej., un campo cultivable de tales dimensiones ; determinar su situación y sus límites por sus cuatro lados ; p. ej., al norte linda con la porpiedad de tal... (114). En la venta de inmuebles, con mucha frecuencia se exigía al vendedor probar sus derechos de propiedad. Este, además, estaba obligado a poner en manos del comprador sus títulos de posesión legítima para evitar reclamaciones posteriores. A veces se determinan en el contrato cláusulas relativas a los gravámenes que incumben sobre el campo ; p. ej., si puede ser atravesado por otras personas y otras cosas semejantes (115). *b*) Los nombres de los contrayentes —comprador y vendedor— ; *c*) las condiciones y prescripciones especiales del contrato : ha sido establecido un precio justo ; el comprador ha pagado enteramente la suma ; *d*) cláusulas para asegurar la irrevocabilidad del acto y para impedir su rescisión en foro judicial ; *e*) sanción penal que se infligirá a aquel que se atreva a impugnar la transación. Casi siempre consiste en reparar el daño causado ; v. gr., devolver un campo por un campo, una casa por una casa... ; *f*) juramento prestado por las dos partes. Este juramento se hace en nombre de los dioses y lleva especificado el nombre del dios principal y del rey reinante. Unas veces se juraba solamente en nombre del rey, y otras, se añadía una maldición contra el violador del juramento (116) ; *g*) la lista de los testigos, con sus nombres de familia. El número varía entre seis y dieciséis. En algunos contratos todavía se encuentra un número mayor. No había una norma fija, pues en actos contractuales completamente semejantes aparece un número diverso de testigos (117) ; *h*) finalmente se indicaba el día, mes y año del rey reinante. Con frecuencia se señalaba un acon-

---

(113) Revillout, E., *Les obligations en droit égyptien, comparé aux autres droits de l'Antiquité. Appendix sur le droit de la Chaldée*, París, 1886, pp. 277-278 ; Cuq, E., *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, París, 1929, pp. 195-204 ; Strassmaier, J. N., *l. c.*, pp. 320-321.

(114) Revillout, E., *l. c.*, p. 277 ; Cuq, E., *l. c.*, p. 195 sgs.

(115) Cuq, E., *l. c.*, p. 196 sgs.

(116) Cuq, E., *l. c.*, p. 203 sg.

(117) Strassaier, J. N., *l. c.*, *pp.* 320-321 ; Revilout, E., *l. c.*, pp. 323-324.

tecimiento importante, como la construcción de un canal, una fiesta especial celebrada en el templo, etc. (118).

Conviene notar que los redactores de los actos contractuales eran casi siempre escribas de profesión. Su oficio era hereditario, pasando de padres a hijos. Además, los que imprimían sus sellos en los contratos se declaraban con frecuencia servidores de un dios determinado del panteón babilónico. Los de casta sacerdotal eran los escribas privilegiados y actuaban en virtud de su oficio sacerdotal (119).

2. Período medio babilónico (1430-1100). A juzgar por los documentos encontrados y publicados hasta el presente, el estado del derecho contractual en esta época difiere muy poco del que acabamos de ver en la primera dinastía babilónica. Las costumbres se han generalizado y con el tiempo unificado más y más. A pesar del cambio de dinastía, el Código de HAMURABI ha quedado como fundamento de los siglos posteriores.

El esquema de los contratos manifiesta realmente muy pocas innovaciones y más que nada en cosas accidentales (120).

Podemos señalar algunas: *a*) La cláusula final de los actos designa el lugar en que la tableta ha sido escrita y a veces el nombre de la persona que la ha mandado escribir (121) *b*) Aparece una gran variedad de sanciones penales. Los contrayentes no dejan la decisión de las penas a los jueces, sino que las determinan ellos mismos al hacer el contrato. Las penas más frecuentes suelen ser pecuniarias y muy elevadas; pero también se podían imponer castigos corporales; p. ej., la amputación de la mano derecha, de la lengua, sacar los ojos, etc... (122).

3. Período neobabilónico (1100-120 a. Cr.). El formulario de los contratos neobabilónicos no es único. Se distinguen claramente los contratos de venta de inmuebles, que difieren bastante de los muebles. Cada uno de ellos sigue su esquema propio. La venta de in-

---

(118) STRASSMAIER, J. N., l. c., pp. 320-321; CUQ, E., *l. c.* pp. 203-204; REVILLOUT, E., *l. c.*, pp. 277-278

(119) REVILLOUT, E., *l. c.*, pp. 321-324; CHIÉRA, E., *Les tablettes babyloniennes* (traducción francesa por J. Marty), París 1939, p. 77 y sgs.; DELAPORTE, L., *La Mésopotamie et la civilisation chaldéo-assyrienne*, París, 1923, p. 134; DURANT, W., *l. c.*, pp. 290-291, 293.

(120) CUQ, E., *l. c.*, p. 430.

(121) CUQ, E., *ibid.*

(122) CUQ, E., *l. c.*, pp. 409-430; DURANT, W., *l. c.*, p. 290 sg.

muebles imita muy de cerca el modelo antiguo y conserva rasgos arcaicos (123).

Del examen de los documentos originales (124) se deduce el esquema de estos contratos : *a*) Descripción detallada del objeto de venta ; sus límites, con indicación de las posesiones lindantes y los nombres de sus propietarios ; *b*) los nombres de los que estipulan el contrato, añadiendo el nombre de sus padres ; *c*) declaración del acuerdo de los contrayentes, que han determinado un precio justo y el comprador ha pagado enteramente la suma convenida ; *d*) fórmula de irrevocabilidad del contrato ; ninguno de los dos podrá venir con quejas, ni retirar sus decisiones ; *e*) fórmula de garantía y sanciones penales, concebidas en estos términos : «cuando alguno de los familiares del vendedor quiera impugnar el contrato diciendo : el campo no ha sido vendido, etc., o el dinero no ha sido pagado, deberá compensar al comprador doce veces más de la suma de dinero que recibió (125) ; *f*) juramento en nombre del rey y del dios local ; *g*) el sello del documento ; *h*) la lista de los testigos que han presenciado el contrato con sus nombres propios, o si no saben escribir, un rasguño junto al sello ; *i*) la fecha del acto, indicando el día, mes y año y el nombre del rey de Babilonia ; *j*) por último, los contrayentes deben hacer un rasguño, o sea, un golpe de uña en el lugar del sello (126).

Algunas veces se añadía una fórmula de compensación : «Si se mide el campo y resulta ser más pequeño de lo que está escrito en el documento, el comprador puede resarcirse tomando posesión de la parte que falta ; si es mayor, el vendedor puede recuperar la parte

---

(123) San Nicolò, M. Ungnad, A., *Neubabylonische Rechts-und Verwaltungsurkunden*, I, Leipzig, 1929, pp. 49-50.

(124) Pueden verse muchos documentos originales de este periodo, en traducción alemana, en San Nicolò, M.- Ungnad, A, *l. c.*, pp. 49-159: Kauf und Tausch.

(125) Esta sanción penal de pagar una multa de un valor doce veces mayor que lo que ha costado el objeto es muy frecuente en estos contratos, aunque no aparece en todos, cfr. San Nicolò, M.-Ungnad, A., *l. c.*, pp. 50 sgs.

(126) Este uso es frecuentísimo en los documentos contractuales, cfr. San Nicolò, M.-Ungnad, A., *l. c.*, pp. 50 sgs. : Smith, R., *Records of the past*, I, Londres, 1875, p. 141 sgs. : cfr. Layard, F., *Niniveh and Babylon*, Londres, 1853, p .609 ; Chiéra, E., *l. c.*, pp. 77 sgs.

que sobrepasa la medida.» Otras veces esta compensación se hacía en dinero (127).

V. Comparación de los contratos del Antiguo Testamento con los de Egipto, Asiria y Babilonia

Si establecemos una comparación de los diversos formularios de los contratos del Antiguo Testamento con los actos contractuales de Egipto, Asiria y Babilonia llegamos a la conclusión de que se regían por unas mismas leyes y costumbres. Se advierte una uniformidad casi completa en todos los contratos del Antiguo Oriente. No se deben, sin embargo, negar algunas divergencias, que en realidad versan más bien sobre puntos accidentales.

En cuanto a los contratos de la Biblia, conviene hacer notar que son mucho más incompletos y fragmentarios que los de sus vecinos los pueblos del Oriente, y la razón es que en ningún caso han tratado los cronistas sagrados de informarnos sobre las formalidades legales de estas transacciones privadas. Las pocas noticias que nos han transmitido no tienen por objeto principal formar un tratado de derecho contractual. Son siempre noticias incidentales que entran como parte integrante de sus narraciones históricas, o hechos esporádicos y motivados por las circunstancias del ambiente en que vivían; de aquí que sean más bien meras indicaciones de la vida cotidiana de su pueblo.

El texto más completo es, sin duda, el de Jeremías; pero también este contrato no reproduce el texto original, redactado por el profeta, porque éste, como afirma el mismo Jeremías, fué colocado en un vaso de arcilla para que se conservase largo tiempo (128). La descripción que de él hace el profeta fué, muy probablemente, escrita bastante tiempo después de realizado el contrato. Además, es completamente incidental y secundaria, porque el fin de Jeremías fué, ante todo, explicar el simbolismo que Yavé había querido ocultar en aquel acto contractual, que venía a ser, en la intención

---

(127) Esta fórmula de compensación no aparece en todos los documentos, sino que la compensación más frecuente se hacía en dinero y parece más natural, pues el otro caso sólo se podía observar cuando el propietario había vendido una parte de su campo, cfr. San Nicolò, M.-Ungnad, A., *l. c.*, pp. 50 sgs.

(128) Jer., 32, 14.

divina y del profeta, una profecía simbólica de la futura restauración de Israel después del destierro babilónico.

No obstante, de los pocos datos bíblicos que poseemos, podemos reconstruir las leyes del derecho contractual de Israel por comparación con las del Antiguo Oriente, supliendo lo que falta en aquéllas con los documentos abundantes que tenemos de éstas

Elementos comunes son ciertamente los siguientes: *a*) Se debían poner, en primer lugar, en todo acto contractual los nombres de los contrayentes: Abraham y Efrón; Booz y el primer *gôêl*; David y Areuna; Salomón e Hirán; Jeremías y Hanamel. *b*) Descripción precisa y detallada del objeto de venta: «el campo de Efrón, situado en Macpela; enfrente de Mambre, el campo y la caverna que se encuentra en él y todos los árboles que hay en el campo y en todos los alrededores»... (129). *c*) Indicación del precio establecido, con la garantía de que ha sido íntegramente pagado al acreedor: «le pesé el dinero en la balanza, diecisiete siclos de plata»; «*le pesé el* dinero» (130). *d*) Fórmula declaratoria, en la que se afirma que la compra ha sido realizada: «yo compré de Hanamel» (131). *e*) Presencia de los testigos en la relación del acto contractual. Era necesaria, pues tenían que certificar su autenticidad, poniendo en él sus firmas: «llamé los testigos»; «en presencia de los testigos que habían suscrito el contrato» (132). *f*) Firma y sello del comprador: «hice el documento de compra y lo sellé» (133).

Como se ha podido ver por este esquema, los elementos esenciales de los contratos, con el mismo orden de redacción, corresponden de una manera maravillosa con los de Egipto. Asiria y Babilonia. Es verdad que los documentos bíblicos son mucho más concisos; pero también es probable que de la simple omisión de algunos detalles accidentales no se puede concluir que no estaban prescritos por las leyes de Israel.

Si se comparan más de cerca los contratos bíblicos con los del Antiguo Oriente, se descubren no pocas semejanzas del contrato de Abraham con los del período medioasirio (1450-1000 a. C.). En esta época entra en los contratos de Asiria un elemento nuevo muy

---

(129) Gen., 23, 17; Ruth, 4, 4, 5, 9; II Sam., 24, 24; I Reg., 5, 10; Jer., 32, 9.
(130) Jer., 32, 9, 10; Gen., 23, 16; II Sam., 24, 24; I Reg., 5, 11.
(131) Jer., 32, 9; Gen., 23, 17; Ruth, 4, 9; II Sam., 24, 24; I Reg., 5, 11.
(132) Jer., 32, 10, 12; Gen., 23, 16, 18; Ruth, 4, 9; II Sam., 24, 20.
(133) Jer., 32, 10.

importante. Para la compraventa de inmuebles se prescribían las proclamaciones públicas, que debían hacerse durante un mes en la ciudad donde se realizaba el contrato. Su fin era dar publicidad al acto para que cualquiera que se creía con derechos pudiera ir a los Tribunales. Cuando se terminaba el tiempo de las proclamaciones, los jueces daban al comprador una tableta en la que constaba que nadie había reclamado sus derechos. De este modo tenía un título seguro de propiedad contra el peligro de evicción (134).

Ahora cabe preguntarse: ¿sería totalmente improbable una costumbre semejante, existente ya en tiempo de Abraham, al tratar los negocios a la puerta de la ciudad y en presencia, no sólo de los «Hijos de Heth», sino de todos los que entraban por la puerta de la ciudad?

Este modo tan público y tan patente de hacer las transacciones, pudiera indicar que ya en tiempo de Abraham (mucho antes de los contratos medioasirios) se hacía notoria la venta del campo, para que constase plenamente la legitimidad de la posesión de Efrón, y luego, cuando Abraham lo hubiera comprado efectivamente, nadie pudiera reclamar la propiedad

Ya notamos más arriba las semejanzas que descubre el P. de Vaux entre este texto y los documentos de Nuzi (135). También aquí se hacían proclamaciones públicas en la puerta de la ciudad, antes de la redacción definitiva del acto contractual Por eso parece tratarse de una costumbre bastante generalizada en el Antiguo Oriente, la cual nada de extraño tendría que estuviera en uso en tiempo de Abraham.

El contrato de Jeremías se acerca más a los formularios de Asiria y Babilonia, sobre todo a los del período neobabilónico (1100-120 antes C.). Pero en realidad las semejanzas son bastante imperceptibles, porque bien poco difieren estos contratos de los que se hacían en tiempos anteriores.

Divergencias más visibles. Aunque acabamos de decir que el derecho contractual del Antiguo Oriente, incluso de Israel, se regía por leyes casi idénticas, esto, sin embargo, no impide se adviertan

---

(134) KOSCHAKER, P., *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig, 1928, pp. 27-36; CUQ, E., *Etudes sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, Paris, 1929, pp. 440-441.

(135) DE VAUX, R., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB.*, 56 (1949) p. 25.

algunas diferencias accidentales. Así, por ejemplo, los documentos de Egipto, Asiria y Babilonia, conservan esquemas más completos y detallados que los de la Biblia.

Esta deficiente información de los cronistas sagrados tiene su explicación en que no nos han transmitido ningún acto contractual original, porque no entraba dentro de sus fines. Por estas razones no nos parece improbable pensar que en el documento original de Jeremías podían hallarse especificaciones como éstas: bajo qué condiciones se comprometía el profeta a comprar el campo; por qué precio lo volverá a vender, si Hanamel lo reclamaba después, teniendo en cuenta que hizo aquella venta obligado por las necesidades del momento y que Jeremías lo había comprado en cualidad de *gôêl*. También puede ser probable que en el original estuviese consignada la fecha del contrato y el nombre del rey reinante en Israel, como se hacía siempre en los contratos del Antiguo Oriente. En el resumen que Jeremías hizo más tarde estos detalles eran muy secundarios.

Del acto no se deduce si estaban en uso las sanciones penales; éstas, por el contrario, siempre aparecen en los contratos de Egipto, Asiria y Babilonia. Tampoco se encuentra en los contratos de la Biblia la fórmula de garantía: «rescisión del contrato, proceso y quejas no serán admitidas», ni la fórmula contra la evicción: «en el futuro nadie podrá alegar derechos sobre la cosa vendida»; estas dos prescripciones eran obligatorias en los contratos del Antiguo Oriente.

El juramento, prestado ante el magistrado o ante el príncipe, como en Egipto; o en presencia del empleado público o del escriba, como en Babilonia, no se observaba en Asiria, ni la Biblia nos habla de él.

En Egipto, prescribía la Ley registrar el acto en la oficina de la administración pública y era costumbre muy frecuente erigir una estela —con un resumen del contrato— en el campo o casa vendidos. Ninguna de estas formalidades se requerían en Asiria y Babilonia, ni aparece en los contratos del Antiguo Testamento.

Durante el período medioasirio, en Asiria se hacían las proclamaciones públicas durante un mes y además se debía redactar un documento notorio en presencia del rey y un recibo especial, donde siempre se prestaba el juramento en nombre de los dioses y del rey y se añadía una maldición contra el transgresor del contrato. Tam-

bién era frecuente que los contrayentes hicieran un rasguño junto al sello, sobre todo cuando no sabían escribir (136).

Todas estas formalidades son omitidas en los contratos de la Biblia

A pesar de estas diferencias accidentales que hemos señalado y que son muy comprensibles, porque cada nación ha podido tener sus costumbres, más o menos impregnadas de elementos éticos y religiosos, es mucho más de admirar la maravillosa semejanza de todos los actos contractuales del Antiguo Oriente, comprendidos los de la Biblia.

Una vez más quedan confirmadas la veracidad y la historicidad de las narraciones bíblicas, que nada tienen que temer de los descubrimientos arqueológicos, porque siempre han venido y vendrán a confirmar lo que en la Biblia parece, a primera vista, inasequible y oscuro.

P. OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A.

Monasterio de El Escorial.

(136) SAN NICOLÒ, M.-UNGNAD, A., *Neubabylonische Rechts-und Verwaltunsurkunden*, I, Leipzig, 1929, p. 50; SMITH, R., *Records of the past*, I, Londres, 1875, pp. 141 sgs.

Jerusalén, la ciudad del Gran Rey

Exposición mesiánica de algunos salmos

Los Padres y antiguos expositores, que miraban con especial predilección los salmos como la suma de todo el Antiguo Testamento, buscaban en ellos, sobre todo, al Mesías y la obra mesiánica. Pero cuando leemos sus exposiciones, nos parece que muchas veces el sentido mesiánico no responde a las palabras del texto sagrado. Notamos en tales exposiciones algo violento que no se ajusta a nuestra mentalidad científica.

Por otra parte, los modernos, al comentar los Salmos, se encuentran en la imposibilidad de colocarlos en aquellas circunstancias históricas que nos ayuden a entrar en el ánimo del salmista y concretar el sentido de sus palabras, de ordinario demasiado generales y vagas, como acontece en la poesía lírica, para que podamos definir el sentido que tenía para el autor que los escribió.

Es éste un mal que no tiene fácil remedio. Los esfuerzos por clasificar los salmos en los géneros literarios contribuyen poco para precisar su sentido, pues esos géneros todos se reducen al género lírico, cuyas normas de interpretación ya conocemos.

Para procurar algún remedio a esta situación creemos que aprovechará definir bien el tema particular de cada salmo y buscar en la corriente religiosa del Antiguo Testamento ese tema para colocarlo en ella. Con esto tendremos, si no el contexto que nos da el conocimiento de las circunstancias históricas en que el salmo fué compuesto, a lo menos aquellos pensamientos en que el ánimo del autor estaba inbuído y que necesariamente hubo de expresar en su composición. Este contexto nos introducirá en el pensamiento sustancial del salmo y tal vez en ese mesianismo que los expositores antiguos buscaban en los salmos y que nosotros no alcanzamos a ver en sus comentarios. A la luz de estas consideraciones nos pro-

ponemos declarar aquí algunos salmos, buscando su sentido mesiánico.

Se trata de los salmos 46-48, 87, 122, 177, cuyo tema es la ciudad de Jerusalén. Antes de abordar su exégesis mesiánica debemos estudiar lo que Jerusalén significaba en el pensamiento religioso de Israel.

* * *

La ciudad de Jerusalén es anterior a la conquista de Canaán por los hebreos. Muy probablemente es la ciudad de Salem, de la que era rey y sacerdote Melquisedec (*Gen.* 14, 18). En las cartas de Tell-el-Amarna, que datan de los siglos XV y XIV a. C., aparece como ciudad real bajo el nombre de Urusalimu.

Cuando la conquista hebrea, Jerusalén era la ciudad real de Adonisedec, quien de los hebreos recibió el trato que él había dado antes a otros (*Jos.* 10, 1, 3; *Jud.* 1, 7, 11). La ciudad fué tomada por la tribu de Judá (*Jud.* 19, 10, 11), que no se estableció en ella, pues luego la vemos ocupada por los jabuseos, a los cuales la arrebató David cuando se vió reconocido rey de las doce tribus de Israel (*II Sam.* 5, c. II). En atención a su situación central, en medio del territorio israelita, y a que no había pertenecido a ninguna de las tribus, sino que había sido conquistada por todas ellas y todas podían considerarla como suya, David la escogió para capital de su reino. A fin de acrecentar su dignidad, trasladó a Jerusalén el Arca de la Alianza; la cual, después que había sido devuelta por los filisteos, estaba fuera de su propia residencia, que era el Tabernáculo de Silo. Para estancia del Arca el rey hizo también una tienda regia, con lo cual Jerusalén quedó convertida en una ciudad santa, puesto que en ella estaba el Arca de Dios, símbolo de la presencia divina en medio de su pueblo. Cuando el rey quería orar a Yavé y desahogar su ánimo ante El, acudía al Tabernáculo, ante el Arca, en la que su fe le hacía ver presente a su Dios (*II Sam.* 7, 18).

Este carácter sagrado de la ciudad vino a recibir una confirmación y hacerse estable cuando a la tienda movible eregida por David vino a sustituir un templo magnífico, levantado por su hijo Salomón. Una vez que la obra del templo estuvo acabada, en el acto de su dedicación, celebrado en el mes séptimo, el de *etanim*, los sacerdotes colocaron el Arca de Dios en el sitio a ella destinado, que era

lo más interior del templo, y entonces «la nube llenó la casa de Yavé, sin que pudieran permanecer allí los sacerdotes para el servicio por causa de la nube, pues la gloria de Yavé llenaba la casa» (*I Reg.* 8, 10 s.). Esta mención de la nube nos traslada a la historia del Exodo, donde se habla de la nube arrebolada, que es la gloria de Dios, por la cual Dios se manifestaba a su pueblo, bajo esta imagen, que él no puede imitar.

Salomón hace en este momento solemne el oficio de Sumo Sacerdote, pronunciando la oración consecratoria. En ella confiesa no ser posible que Dios, a quien «los cielos de los cielos no pueden contener», venga a morar en la tierra, en la casa que él, pobre mortal, ha edificado. Lo que humildemente pide es que se digne escuchar su plegaria y «tener sus ojos abiertos día y noche sobre aquel lugar del que ha dicho: «En él estará mi nombre.» Estas últimas palabras se refieren a tantos lugares del Deuteronomio en que se prohibe ofrecer sacrificios a Dios fuera del lugar que El hubiera escogido en una de las tribus de Israel «para poner allí su nombre» y hacer de él su morada (12, 4 ss.). El texto de los Reyes considera realizada esta elección divina en Jerusalén, que con esto quedará santificada y convertida en lugar de oración no sólo para los hijos de Israel, sino también para los extranjeros, que, oyendo las maravillas de Yavé, vengan aquí para rendirle culto e invocarle en su favor (*I Reg.* 8, 12 ss.). Es ésta una nota mesiánica, pues implica la vocación de las naciones a formar el pueblo de Dios.

Pero la fe del pueblo no se contenta con que Yavé, morando en lo alto de los cielos, tenga puestos sus ojos en el templo de Jerusalén; quiere tener a su Dios más cerca de sí y, puesto que el templo en todos los lugares se llama casa de Dios, quiere contemplar a Dios morando en el templo. Con esto la ciudad de Jerusalén sube de punto en dignidad y en la estimación del pueblo.

En los Profetas el templo y la ciudad vienen a formar un todo. Jerusalén es la capital del reino de Yavé y el templo su palacio real. Por eso dice Isaías: «Exultad, jubilad, moradores de Sión, porque grande es en medio de vosotros el Santo de Israel» (12, 6). Cuando Senaquerib envió por sus embajadores el soberbio ultimátum a Ecequías pidiendo la rendición de la ciudad, el profeta se yergue altivo y responde: «Te desprecia, se burla de ti, virgen, hija de Sión; yergue detrás de ti la cabeza, hija de Jerusalén.» Y termina su réplica diciendo: «No entrará él en esta ciudad, ni arrojará en

ella flecha; no marchará contra ella embrazando el escudo, ni la rodeará de trincheras. Por el camino que trajo se tornará. No entrará en esta ciudad, dice Yavé; yo la defenderé, yo la libraré, por amor de mí y de mi siervo David» (*Is.* 37, 21 ss.).

En la segunda parte de sus vaticinios, Isaías nos describe la restauración gloriosa de Jerusalén. En una parte la contempla en ruinas, como la habían dejado los caldeos, y le dice: «¡Pobrecita, azotada por la tempestad, sin abrigo! Voy a edificarte sobre jaspe, sobre cimientos de zafiro. Te haré almenas de rubí y puertas de carbunclo y toda una muralla de piedras preciosas. Todos tus hijos serán adoctrinados por Yavé y gozarán de mucha paz. Serás fundada sobre la justicia, y estará lejos de ti la opresión, que no habrás de temer, y la angustia, que no te llegará jamás» (54, 11-14). Aún la pinta con más vivos colores en el capítulo 60: «Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz y la gloria de Yavé alborea para ti, mientras la tierra está cubierta de sombras. Sobre ti viene la aurora de Yavé y en ti se manifiesta su gloria; las gentes caminarán a tu luz y los reyes a la claridad de tu aurora.» Y termina diciendo que Jerusalén será llamada «Ciudad de Yavé, la Sión del Santo de Israel».

Sabido es el sentido que tenía el Arca de Dios, símbolo de Yavé en medio de su pueblo. De El se dice que está sentado sobre los querubines. Eran estos querubines los que se hallaban encima del propiciatorio o cubierta del Arca. Pues Jeremías, hablando también de la restauración de Israel en los días mesiánicos, cuenta que no gritarán entonces: «Ah el Arca de la alianza de Yavé. No se acordarán ya de ella. Entonces será llamada Jerusalén, trono de Yavé, y en el nombre de Yavé vendrán a ella todas las gentes» (3, 16 s.).

Contemporáneo de Jeremías fué Ezequiel, que en el postrer oráculo describe con mucho detalle arquitectónico el templo y la ciudad, y ésta llevará por nombre «Yavé en ella» (48, 35). Zacarías pertenece a la época de la restauración. Los que volvieron de la cautividad, en virtud del decreto de libertad dado por Ciro, se encontraron con las ruinas del tempo y de la ciudad. Para alentar a la obra de la restauración el profeta recibió de Dios diversas visiones. Una de ellas nos presenta a un joven con una cinta de medir y en actitud de preparar la obra de la restauración de las murallas; pero un ángel dice que no hay necesidad de ellas, por-

que «sin murallas será habitada Jerusalén ; tal será en ella la muchedumbre de hombres y animales. Y yo seré para ella, dice Yavé, muro de fuego en derredor, y será mi gloria en medio de ella». Y luego, volviéndose a los moradores de la ciudad, grita : «Jubila y regocíjate, hija de Sión, porque llegaré y habitaré en medio de ti, dice Yavé. Aquel día se unirán a Yavé muchas gentes, que serán mi pueblo, y yo habitaré en medio de ti» (2, 1-12). Y como esto fuera poco, más adelante pone el profeta en boca de Yavé estas palabras : «Yo siento por Sión un amor extremado y un extremado celo. Yo me he vuelto a Sión y habitaré en Jerusalén, y Jerusalén será llamada la Ciudad fiel y el monte de Yavé Sebaot el Monte Santo» (8, 2 s.). Y termina el profeta sus oráculos presentándonos a Jerusalén como el centro religioso de todos los pueblos. A ella acudirán todos a celebrar la fiesta de los Tabernáculos y a pedir a Dios la lluvia necesaria para la próxima sementera. Y el pueblo que no viniere no tendrá la deseada lluvia. Ni el Egipto será exceptuado de esta ley (14, 16 ss.). Ante estos oráculos de los Profetas no es maravilla oír al anciano Matatías lamentarse y decir : «¡ Ay de mí ! ¡ Por qué nací yo para ver la ruina de mi pueblo y la ruina de la ciudad santa !» (*I Mac.* 2, 7).

Mas esta ciudad, santa por el culto a Dios, fué siempre profanada con el culto de los ídolos. Y ésta fué su perpetua historia. En la historia evangélica, Jerusalén es la que mata a los profetas y apedrea a los enviados del Señor ; es la que grita ante el delegado del César, pidiendo la muerte del Rey de los judíos, pues ella no quiere otro rey que al César. Pero Jerusalén es también la ciudad santificada por los grandes misterios de la redención. En ella clamó el Consumador de los Profetas, en ella consumó con su sacrificio en la cruz todos los antiguos sacrificios, en ella volvió glorioso a la vida, desde ella subió a los cielos y a ella envió el Espíritu Santo sobre sus discípulos, destinados a llevar la Buena Nueva por el mundo.

Los Apóstoles, educados en los sentimientos de los buenos israelitas y conocedores de estos oráculos proféticos, tenían que sentir gran veneración hacia la ciudad. Así se explica la alegoría que emplea San Pablo escribiendo a los gálatas, a quienes declara hijos de la Jerusalén de arriba, que es su madre, libre de la sujeción de la Ley a quien convienen los oráculos de los Profetas. A ella contrapone la Jerusalén terrestre, esclava de la Ley, como descen-

diente de Agar, la esclava de Abraham (*Gal.* 4, 21 ss.). San Juan en el Apocalipsis nos habla de la ciudad, que «espiritualmente se llama Sodoma y Egipto, donde su Señor (el de los Profetas) fué crucificado» (11, 8). Pero luego nos habla de la Jerusalén gloriosa, la Esposa del Cordero, que nos describe con los elementos más brillantes que le suministran Isaías y Ezequiel (21, 2 ss.). Las predicciones de los Profetas no son simples flores retóricas; tendrán su realización más cumplida, no en la tierra, sino en el reino de los cielos.

Notamos en esta exposición un pensamiento que se va desarrollando en cuatro etapas: Jerusalén, sede del culto mosaico; Jerusalén, centro del reino mesiánico, según la mente de los Profetas; Jerusalén, capital del reino mesiánico en la tierra, y, finalmente, Jerusalén, la ciudad celeste, en la que tienen pleno cumplimiento las promesas divinas. La primera dispone para la siguiente y ofrece a los Profetas las imágenes de sus oráculos, los cuales vienen a cumplirse en la tercera, primero, y consumarse luego en la cuarta. Puesto que la fe y la gracia de los antiguos no se distinguen de la nuestra, sino en sola la más amplia declaración de la fe y la mayor perfección de la gracia, habremos de concluir en la unidad sustancial de estas cuatro etapas. Pues, si ahora queremos entender los salmos arriba mencionados, no digo en el sentido concreto, que nos daría el conocimiento de las circunstancias de su composición, sino en su hondo pensamiento divino, no tenemos más que colocarlos en esta corriente religiosa que se desarrolla en torno de Jerusalén. Con esto nos será fácil penetrar el sentido divino de los salmos, tal como los entendían los antiguos Padres. Es lo que nos proponemos hacer compendiosamente en este artículo.

* * *

Los salmos 46-48, según la sentencia más común de los expositores modernos, han sido compuestos después de la liberación de Jerusalén en la invasión de Senaquerib allá por los años de 701. El suceso es oscuro, a pesar de los datos bíblicos (*II Reg.* 18. 13-19. 57) y de las crónicas asirias. Una cosa es clara, según ambas fuentes históricas: que el año catorce de Ecequías y el cuarto de Senaquerib (705-781 a. C.) el rey de Nínive vino con su ejército a Palestina, con el propósito de sofocar una rebelión de los pequeños reinos cananeos, vasallos de Asiria. Esta rebelión contaba con el

apoyo de Egipto y en ella entraba también Ecequías de Judá. Sometidos los reinos palestinos y vencidos los egipcios en Elteqeh, Senaquerib tomó muchas ciudades del reino de Ecequías y entregó parte de su territorio a los reyes que se habían mantenido fieles a la Asiria, llevó cautivos una parte de la población del reino de Judá y obligó a Ecequías a pagarle un cuantioso tributo. Sin embargo, Jerusalén, en la que, al decir del cronista asirio, Ecequías, su rey, «se había encerrado como un pájaro en su jaula», no pudo ser tomada por el invasor y, mientras los otros reyes rebeldes fueron destituídos y puestos otros en su lugar, Ecequías, el representante de la dinastía davídica, se mantuvo en el trono de sus padres. Los poetas de Judá, inspirados por su fe en Yavé, que mora en Sión, y por las palabras de Isaías, que tanta parte había tenido en estos sucesos, ven en ellos una señal de la fuerza de Yavé, único Dios verdadero, Rey soberano de todas las tierras, que los salvó del ejército asirio. Cinco siglos más tarde el autor del Eclesiástico celebraba a Ecequías diciendo: «Ecequías fortificó su ciudad e introdujo las aguas de Gihon dentro de ella. Con el hierro excavó la roca y edificó estanques para las aguas. En sus días subió Senaquerib y envió a Rabsaces, que levantó su mano contra Sión y en su soberbia blasfemó contra Dios. Se estremecieron entonces los corazones y sintieron dolores como de parto; pero invocaron al Dios misericordioso y tendieron hacia El sus manos, y al instante los escuchó el Santo desde el cielo y los libró por mano de Isaías, hirió el campo de los asirios y su ángel los aniquiló» (48, 19-24). Tal sería el contexto histórico de los tres salmos que dejamos señalados.

* * *

El 46 se divide en tres estrofas, que terminan con un estribillo, el cual debe suplirse al fin del v. 4, según lo piden los vv. 8 y 12.

2 Dios es nuestro amparo y nuestra fortaleza,
nuestro bien probado auxilio en las tribulaciones.
3 Por eso no tememos aunque tiemble la tierra,
aunque caigan los montes en el seno del mar,
4 y bramen y espumen sus olas,
y tiemblen sacudidos los montes.
Yavé Sebaot está con nosotros,
el Dios de Jacob es nuestra roca. Sela.

El alma del salmista se siente llena de gozo, segura de la protección de Dios, su fortaleza y su amparo, a quien han acudido en los aprietos que experimentan. El revuelto mar es una imagen de las fuerzas desordenadas y rebeldes al gobierno divino; los terremotos son las manifestaciones más poderosas de la fuerza incontrastable de la Naturaleza. Pues ni uno ni otros harán temblar al salmista. El estribillo expresa de una manera concisa el fundamento de esta seguridad. Está con ellos el Dios de los ejércitos, El es el castillo roquero en que se defienden. Desde aquí pueden muy bien desafiar a los enemigos, que les atacan, fiados en sus fuerzas.

La segunda estrofa mira a la intervención pasada de Dios a favor de su ciudad.

5 Un río con sus ondas alegra la ciudad de Dios,
el Altísimo conservó inviolado su Tabernáculo.
6 Dios está en medio de ella, no será conmovida;
Dios la socorrerá desde el clarear de la mañana.
7 Turbáronse las naciones, se agitaron los reinos;
da El su voz y se derrite la tierra.
8 Yavé Sebaot está con nosotros,
el Dios de Jacob es nuestra roca. Sela.

El verso primero ofrece alguna dificultad: no parece estar correcto. La Palestina no conoce más ríos que el Jordán, y éste corre muy lejos de Jerusalén para que con sus aguas pueda alegrar la ciudad santa. Esto cuadraría bien a la tierra de Egipto, donde el Nilo y los canales que de él se derivan, no sólo alegran las ciudades edificadas a sus orillas, sino que las sirven de defensa (*Is.* 33, 21). Aquí no sucederá eso; pero Yavé defendió la ciudad como con ancho y profundo foso lleno de agua, y esto inundó a sus moradores de alegría. Y con la ciudad quedó también protegido el templo y libre de la profanación, que no dejarían de cometer los enemigos si llegasen a entrar.

Algunos expositores quieren ver aquí una alusión a la obra de Ecequías, que condujo las aguas de Gihon a la piscina de Siloé, asegurando así el aprovisionamiento de la ciudad, cosa a la verdad alegre en un asedio (*Is.* 8, 6). La imagen viene a ser declarada en términos propios en los versos siguientes. Dios está en medio de ella y no hay peligro que sea conmovida. El Señor escuchó las plegarias que le fueron dirigidas y se dispuso al punto a responder a ellas en cuanto despierte la aurora. Las naciones y los reinos, re-

presentados por el ejército invasor, se agitan y se conmueven dispuestos al ataque de la ciudad, pero la sola voz de Dios los atruena y los desconcierta. Es que el Dios de los ejércitos está en medio de nosotros; el Dios de Jacob es nuestro castillo roquero.

9 Venid y ved las obras de Yavé,
los prodigios que ha ejecutado El sobre la tierra.
10 El es quien hace cesar la guerra,
hasta los confines de la tierra.
El rompe el arco, quiebra la lanza,
y hace arder los escudos al fuego.
11 Aquietaos y reconoced que yo soy Dios,
poderoso entre las gentes, poderoso en la tierra.
12 Yavé Sebaot está con nosotros,
el Dios de Jacob es nuestra roca. Sela.

¿A quién se dirige el salmista para que contemplen la obra de Yavé? Si a los ciudadanos de Jerusalén habría que traducir el «venid» por «id», como si los invitara a salir fuera y contemplar los aprestos de los enemigos para el asedio de la ciudad y sus cadáveres tendidos en el campo.

Pero puede dirigirse más bien a los extraños y amigos, a quienes invita a contemplar el desastre del ejército enemigo, aniquilado por Dios, que con su soberano poder destruyó todos los elementos de guerra. A la vista de todo esto se convencerán del poder de Yavé, que se extiende a las naciones todas, y le reconocerán como verdadero Dios, el único que salva a su pueblo. En el mensaje de Senaquerib a Ecequías, intimándole la rendición con mucha arrogancia, decía el asirio que era vana su confianza en Yavé, cuyos santuarios había el rey suprimido, y que, en todo caso, no podría hacer lo que no hicieron los dioses de tantos pueblos como él había subyugado (Is. 37, 11 ss.).

Con frecuencia los Profetas predicen la conversión de las naciones al Dios de Israel por los prodigios que realiza en favor de su pueblo. Así parece que el salmista invita a reconocer a Yavé por las obras que acaba de llevar a cabo. Desistan, pues, de sus conatos contra el pueblo de Yavé y reconozcan que Yavé es el único Dios, dominador de las gentes, Señor de la tierra. Y el salmo termina con el consabido estribillo.

* * *

El salmo 47 es un himno de alabanza de Yavé. La sentencia más común es que forma un salmo distinto del precedente, pero no faltan quienes lo creen continuación del 46. Mirando en sí mismo, no resultaría fácil imaginarse las circunstancias históricas que rodeaban al salmista y cuáles eran sus intenciones al componerlo. En esto tendríamos uno de tantos casos como hay en el Salterio, que constituyen una grave dificultad para la interpretación de estos cantos líricos. Pero desaparece esta dificultad si optamos por ligarlo, ya que no al salmo precedente, sí a las circunstancias mismas del salmo.

A juzgar por la crónica de Senaquerib, éste había logrado todos los propósitos de su campaña. De los rebeldes unos habían huído, como Luli, rey de Sidón ; otros vinieron humildes a prestarle homenaje, otros fueron llevados presos a Nínive y otros fueron pasados por las armas. En cambio, restituyó a sus tronos los que se habían mostrado adictos a la causa de Asiria. El mismo Ecequías había tenido que pagar un fuerte rescate y ver parte de su pueblo llevado en cautiverio y una porción de su territorio atribuído a reyes vecinos. Sin embargo de esto, los textos bíblicos ven una gran victoria en el hecho de que se salvó Jerusalén de ser tomada ; pero sobre todo de que, destruído el ejército asirio por el ángel del Señor, el monarca tuvo que retirarse a su capital para no volver a Canaán en los años de su reinado. Este suceso, consignado en 11 Reg, 19, 35 ss., quedó hondamente grabado en el ánimo del pueblo, que le recordará con frecuencia como una muestra del poder de Yavé y de su predilección por Israel (*I Mac.* 7, 41). ¿Qué efecto tuvo sobre la situación general del país esta partida del rey? ¿Fueron respetadas sus disposiciones después de aquella partida humillante? ¿No habrán renacido los sentimientos de libertad de los pueblos cananeos y no habrán buscado otra vez la sombra de Ecequías los que antes le habían entregado el destronado rey de Acarón, Padi, para que lo custodiase? He aquí algo que nos sugiere las circunstancias de este salmo, el cual parece constar de dos estrofas.

2 Oh pueblos todos, batid palmas,
aclamad a Yavé con voces jubilosas.
3 Porque es Yavé el Altísimo, terrible,
gran Rey de toda la tierra.
4 El nos ha sujetado los pueblos
ha puesto las gentes bajo nuestros pies.

5 El ha elegido para sí nuestra heredad,
la hermosura de Jacob, su amado.
6 Sube Yavé entre voces de júbilo,
Yavé, entre el resonar de las trompetas.

El salmista se siente lleno de alegría y supone que los demás participan de las mismas emociones. Por esto los invita a aplaudir a Yavé e invita a lo mismo los pueblos todos, que no serán sino los de la tierra de Canaán, que han sido testigos de los prodigios de Yavé. Pues, en efecto, Yavé, el Altísimo, es terrible con sus enemigos y, en haberlos aniquilado, se ha manifestado verdaderamente rey grande en toda la tierra, que debe ser más que la tierra de Canaán. Muy a propósito viene aquí este recuerdo. Uno de los títulos que se da en sus crónicas Senaquerib era el de «Rey grande». Semejante título sólo a Yavé corresponde con pleno derecho, pues como creador es Rey y Señor de toda la tierra. Y mostró esa soberanía sobre la tierra en dar la de Canaán a su pueblo Israel y someter los pueblos vecinos, como lo hizo en el reinado de David. El salmista se siente tan enamorado de la tierra que Israel recibió de Dios, que la llama la gloria o la hermosura de Jacob. La escritura recuerda con frecuencia esta predilección de Dios por Jacob, verbigracia: *Ex.* 15, 13 ss.; *Deut.* 4, 37 ss.; 8, 7 ss.; *Mel.* 1, 2. La exposición del v. 6 creo que nos la ofrece el texto del Exodo. En el canto de Moisés no se contenta el autor con ponderar el poder de Dios, que hundió a los egipcios en el mar, ni la misericordia para con los hebreos, librándolos de sus opresores; insiste en referir cómo Yavé se hizo caudillo de su pueblo, conduciéndolo a su morada santa, lo introdujo y lo plantó en el monte de su heredad, en el santuario, que fundaron las manos de Yavé, donde El reinará para siempre (*Ex.* 15. 10-18). Yavé no cambia, siempre es el mismo, y lo que entonces hizo lo pudo renovar ahora, saliendo de su santa morada del templo para aplastar a los invasores, para volver luego a su casa, en la que recibe los homenajes de su pueblo y de los otros, según ya decía Salomón al dedicar el templo (*I Reg.* 8. 41 ss.).

7 Cantad a Yavé, cantadle.
Cantad a nuestro Rey, cantadle.
8 Porque Yavé es Rey de toda la tierra,
cantadle un bello cántico.
9 Yavé es Rey de las naciones.
El se asienta sobre su trono santo.

10 Los príncipes de los pueblos
se reunirán al pueblo del Dios de Abraham,
pues de Dios son los grandes de la tierra,
de Dios que a todos soprapuja.

Una vez más invita a cantar a Yavé, a quien confiesa rey de toda la tierra y de los pueblos. Y aquí vienen a propósito las palabras que El mismo dijo a Moisés al llegar al Sinaí: «Vosotros seréis mi heredad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra» (*Ex*, 19, 5). Por razón de la creación Yavé es dueño y rey de la tierra entera y de todos los pueblos, de entre los cuales escogió como especial heredad suya a Israel. Por esto todos están obligados a celebrar con alegres cantos sus proezas en beneficio de ellos. Y es en el monte santo de Sión donde se halla situada la morada de Dios y donde está su trono santo, entre los querubines. En aquel trono alto y sublime vió Isaías a Yavé rodeado de los serafines, los cuales aclamaban a coros su santidad y su gloria, que llenaba la tierra.

Y viene luego lo más interesante. Los príncipes de las naciones se juntan al pueblo del Dios de Abraham, sin duda para celebrar la gloria y la majestad de Yavé. Esto implica la agregación de estos príncipes y de sus pueblos a la descendencia de Abraham, al pueblo de la alianza y de las promesas. Los Profetas se sirven muchas veces de esta forma para predecir la incorporación de las naciones al pueblo de Dios en los días mesiánicos. Bastará recordar aquel curioso texto de Zacarías, en que nos presenta a diez hombres de todas las lenguas cogiendo a un judío de la falda y diciéndole: «Nos vamos con vosotros, porque hemos sabido que con vosotros está Dios» (8, 23).

Y termina el salmista indicando la razón de este singular suceso; es que al Rey soberano de la tierra, Yavé, pertenecen todos los escudos; esto es, los príncipes protectores de las naciones, ya que El está elevado por encima de todos y todos le están sometidos. Sin que podamos precisar el sentido histórico de estos versos, pues ignoramos las circuntancias en que fueron pronunciados, pero no podemos dudar de su sentido profético, que predice la agregación de los pueblos al pueblo escogido.

* * *

Todo el contexto del salmo 48, que celebra la gloria de Jerusalén, la ciudad de Yavé, librada maravillosamente de un asedio, cuadra bien con la invasión de Senaquerib, como los dos salmos precedentes. La división en cuatro estrofas.

2 Grande es Yavé y muy glorioso,
en la ciudad de nuestro Dios.
3 Su monte santo, bello por su altura,
es la delicia de toda la tierra.
El monte de Sión es el verdadero extremo del aquilón,
la ciudad del gran Rey.
4 Dios en sus palacios
es conocido refugio.

Esta primera estrofa celebra a la vez la gloria de Yavé, la de su ciudad y de su santuario en Sión. Pues Yavé se muestra grande y glorioso en su ciudad y en su monte santo, donde está situado el templo. Este monte descuella por su elevación sobre la ciudad, que estaba al pie de él a la parte del mediodía, y es la delicia de toda la tierra de Judá. En efecto, para el pueblo todo, que vivía de la fe en la presencia de Yavé en el monte santo del templo, este monte no sólo resultaba bello, sino la verdadera delicia de sus corazones. Cuando a él venían tenían la seguridad de presentarse ante el Señor, el cual recibía sus ofrendas y escuchaba sus oraciones.

En *Is*, 14, 13, los muertos escarnecen el orgullo del rey de Babilonia, que había venido entre ellos, y dicen: «Tú que decías en tu corazón: Subiré a los cielos, en lo alto, sobre las estrellas de Dios, elevaré mi trono; me instalaré sobre el monte santo, en las profundidades del aquilón.» Es esto una descripción del Olimpo asirio, la morada de los dioses, situada en una alta montaña, por la parte extrema del aquilón. Tal era el Olimpo de los dioses asirio. Pues para el salmista el verdadero Olimpo es el monte de Sión, la ciudad del gran Rey. Esta Sión, que era la primitiva ciudad de los jebuseos y luego la ciudad de David, supone a veces por el monte del templo, a veces por la ciudad, que al pie de él se extendía por la parte del mediodía. Pues Dios, que mora como Rey en su palacio del templo, se reveló siempre, pero especialmente en esta ocasión, un verdadero refugio de su pueblo.

5 Pues, he aquí que los reyes se habían juntado,
y unidos avanzaban.
6 Pero en cuanto la vieron quedáronse espantados,
aterrados se dieron a la fuga.

7 Apoderóse de ellos el terror,
una angustia como de mujer en parto.
8 Como el viento solano,
que hace pedazos las naves de Tarsis.

Bellamente explica el salmista en qué modo maravilloso se mostró Yavé verdadero refugio y protección de su ciudad. Parece natural suponer que en el ejército asirio vendrían como auxiliares algunos de los muchos reyes vasallos de Nínive. En todo caso, bien se puede admitir que el salmista emplea estas expresiones para ponderar la grandeza del ejército asirio, tan diferente del que podían juntar los reyes de Canaán. Aparte de que en *Is.* 10, 8 leemos las palabras que el profeta pone en boca del rey de Nínive diciendo que sus generales son como reyes.

Pues todo este gran ejército y los reyes, que lo mandaban, en cuanto vieron la ciudad, como si la vieran rodeada del muro de fuego que predecía Zacarías (2, 5), así se sintieron aterrados y se dieron a la fuga. El terror a Dios se apoderó de ellos y abandonaron su empresa. Para explicar este aniquilamiento del ejército asirio o, a lo menos, esta desaparición de él, recurre el salmista a una tempestad producida en el Mediterráneo por el viento solano, tempestad que destruye, echando al fondo del mar, las más poderosas flotas, compuestas de los trasatlánticos de entonces, que eran las naves fenicias, que navegaban hasta Tarsis, el extremo occidental del Mediterráneo. Todo esto no se debió a algún socorro, del Egipto, por ejemplo, que a la ciudad le viniera, sino al poder de Dios. Si quisiéramos hallar la forma de este poder lo encontraríamos en la peste, que aniquiló el ejército asirio en la invasión de Senaquerib.

9 Como lo habíamos oído, así lo hemos visto,
en la ciudad de Yavé Sebaot,
en la ciudad de nuestro Dios,
que Dios ha fundado para siempre. Sela.
10 Acordámonos, Dios, de tu bondad,
en medio de tu templo.
11 Oh Dios, cómo es tu nombre,
así es tu gloria, que se extiende hasta los confines de la tierra.
Tu diestra está llena de justicia.
12 Alégrese el monte de Sión,
salten de júbilo las ciudades de Judá,
por tus juicios, oh Yavé.

La Sagrada Escritura está llena de pasajes en que se pondera el amor de Yavé hacia su pueblo; la providencia por la ciudad, en que está su morada, el templo. Pues en conformidad con esto es lo que aquí vemos. Yavé no se ha mostrado menos celoso y menos fuerte ahora que en los tiempos pasados. «Con nuestros oídos, oh Dios, hemos oído, nos contaron nuestros padres la obra que tú hiciste en sus días, en los tiempos antiguos» (*Sal.* 44, 2). Pues esto que había oído a sus padres el salmista lo ve realizado en sus días. Acaso estas palabras y las que siguen están puestas en la boca de los peregrinos, que, después de pasado el peligro, vienen a Jerusalén y comprueban con sus ojos lo que habían oído. Y estos peregrinos entran en el templo y allí recuerdan la bondad de Dios para con su pueblo y para con su ciudad, y por ello le dan rendidas gracias. Y una vez más sienten cuán grande y glorioso es el nombre de Yavé, cuya fama se extiende hasta los confines de la tierra, pues sin duda que un suceso como éste tenía que resonar muy lejos en las naciones, sobre todo en las que aborrecían el yugo asirio. Dios había hecho con Abraham una alianza ofensiva y defensiva, pues tendría por enemigos a los enemigos del patriarca y por amigos a los de él. Esta alianza se continuó en su descendencia. He aquí que ahora la mano de Yavé se muestra llena de justicia; ella que le lleva a ejercer tales juicios, como los que en este momento ven, por los cuales no sólo se alegra el monte de Sión, o sea, Jerusalén, sino también las hijas de Judá; esto es, las ciudades de Judá, que miran como suya la felicidad de la metrópoli, la ciudad madre.

13 Recorred a Sión, dad vuelta en torno de ella,
contad sus torres,
14 poned atención a sus murallas,
observad sus palacios,
para contárselo a las generaciones venideras.
15 Porque este es Yavé
nuestro Dios para siempre jamás.
El nos regirá para siempre.

Aquí el salmista se dirige a los peregrinos que llegan de fuera y los invita a comprobar la ciudad de Jerusalén, sus murallas, sus torres, sus palacios. Todo está intacto, no ha sufrido desperfecto alguno, muestra grande de la bondad y del poder de Yavé, que podrán contar a las generaciones venideras. En esto se revela quién

sea Yavé, que con esta hazaña ha logrado grabar en el corazón del pueblo la devoción y la fidelidad hacia El. En adelante Yavé será su Dios para siempre, excluídos los ídolos, y El, como buen pastor, los conducirá y nada les faltará, según el salmo 23, 1: «Yavé me apacienta, nada me falta.»

* * *

Hagamos ahora un resumen de estos tres salmos. Parece evidente que los tres se refieren al mismo suceso histórico y que todos tienen una unidad, a lo menos por el pensamiento sustancial. Esta unidad abarca varios puntos: 1) Dios, que mora en su templo, ha hecho con esto de la ciudad de Jerusalén la capital de su reino. 2) Por ello la mira con especial predilección, constituyéndose como su seguro defensor y asilo. 3) Por esto el salmista, reflejando los sentimientos comunes del pueblo fiel, vive tranquilo bajo la protección del Señor. 4) En la invasión asiria ha hecho ostentación de su poder aniquilando el ejército invasor. 5) Semejante hazaña ha extendido la gloria de Yavé por los reinos extranjeros, los cuales, admirados del poder de Dios y de su providencia sobre su pueblo, se sienten atraídos hacia El y piden ser admitidos al culto de Yavé, y por consiguiente, a su pueblo. Aquí resalta la nota mesiánica de estos salmos, que en el fondo viene a ser lo que dice el Concilio Vaticano al señalar como evidente motivo de credibilidad la misma vida de la Iglesia con su admirable propagación, su eximia santidad y la inagotable fecundidad en todo género de bienes, junto con su católica unidad e invicta firmeza (*Ses.* III, c. 3). Había Dios prometido a Abraham que en su descendencia serían bendecidos todos los pueblos de la tierra; pues he aquí cómo se cumple la promesa con la venida de los príncipes y pueblos a juntarse con el pueblo de Abraham para rendir culto a Yavé (Teodoreto).

* * *

El salmo 87 es eminentemente mesiánico, y aunque su estado de conservación parece deficiente, pero el pensamiento fundamental está claro: la incorporación de todas las naciones a Jerusalén.

1 Su fundación es sobre los montes santos.
2 Ama Dios las puertas de Sión,
más que todas las tiendas de Jacob.
3 Muy preciosas cosas se han dicho de ti,
ciudad de Dios. Sela.

El v. primero no parece correcto, pero su pensamiento parece, sin embargo, claro: la ciudad de Jerusalén, de la cual no hay duda que se trata, está asentada sobre los montes santos, a saber, el monte del templo y los otros que santifica el monte santo, que es el templo. Las puertas de Sión significan la ciudad de Sión, Jerusalén, que Dios escogió para morada suya entre todas las ciudades de Israel. Parece estar inspirado este pensamiento en el Deuteronomio, donde tanto se habla de la elección por Dios de una de las ciudades de Israel para poner en ella su nombre, esto es, para ser llamada con su nombre, Ciudad de Yavé. Por esto es claro que de ella se hayan dicho muchas cosas en su alabanza; por ejemplo, en los salmos 46-48, que atrás quedan aclarados. Y no es de maravillar, pues Jerusalén es la ciudad que esperaban los patriarcas, ciudad asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios (*Hebr.* 11, 10).

4 Contaré a Rahab y a Babel
entre los que me conocen:
he aquí la Filistea
y Tiro con la Etiopía,
éstos allí nacieron.
5 De la madre Sión se dirá:
Este y éste han nacido en ella,
y es el Altísimo el que la fundó.

El pensamiento de esta estrofa es que todos los pueblos son ciudadanos de Jerusalén y lo son por nacimiento y no de otra manera, que tendría menos valor.

Los textos están puestos en boca de Yavé, que cuenta a Rahab y a Babel; es decir, a Egipto y a Babilonia entre los que conocen a Yavé y le rinden culto, pues el conocimiento de Dios en la Escritura no se entiende en un sentido puramente especulativo, sino práctico o afectivo. La palabra Rahab, que significa soberbio, la emplea la Escritura para significar el mar alborotado, cuya soberbia domeña Dios (*Job* 26, 12) y luego el soberbio Faraón o Egipto (*Is.* 25, 11; 51, 9). Babel es el nombre de Babilonia, según *Gen.* 11, 9, que lo traduce por confusión. En acadiano es Bab-ilu, puerta de Dios o del cielo. Pues estas dos naciones, que tanta parte tienen en la historia bíblica y que más de una vez son objeto de los anatemas de los Profetas, son aquí contadas, con el pueblo de Israel, el único que conocía entonces a Dios. Este verso nos trae a la me-

moria el gracioso vaticinio de Isaías: «Y aquel día habrá camino de Egipto a Asiria y el asirio irá a Egipto y el egipcio a Asiria. Y egipcios y asirios servirán a Yavé. Aquel día Israel será tercero con Egipto y Asiria, como bendición en medio de la tierra. Bendición de Yavé Sebaot, que dice: Bendito mi pueblo Egipto, Asiria obra de mis manos, e Israel, mi heredad» (19, 23-25). El profeta, que vivió y escribió en la época de la dominación asiria, junta a asirios y egipcios; el salmista, que debió de vivir en la época de la dominación babilónica, sustituye a Asiria por Babilonia. En uno y otro caso se trata de los dos grandes valles, que en la Biblia aparecen como centros de atracción para Israel, el valle del Nilo y el del Éufrates y Tigris. Pues ambos entonces cesarán en sus competencias para unirse en el culto de Yavé, en Jerusalén.

A estos dos grandes imperios junta el salmista otros estados, la región de los filisteos al sur de Canaán y Tiro al norte. A ésta junta los etíopes, que moran al sur de Egipto, pero que por esta época ejercían grande influencia en el valle del Nilo, por lo cual son objeto de las amenazas de los Profetas (*Is.* 17, 12 ss.). Pues todos ellos son considerados como nacidos en Jerusalén, y por consiguiente, como partes del pueblo elegido de Dios. Los siervos nacidos en casa eran más estimados que los comprados en el mercado, y ahora los nacionales más que los nacionalizados. El v. 5 es inseguro, pero es clara la sustancia de su sentido, que declara nacidos en Sión éste y el otro, expresión hebrea, que significa la muchedumbre. Es sugestiva la lección de los LXX, en que nos hemos inspirado: «La madre Sión dirá: Este y este han nacido en ella.»

6 Yavé inscribirá en el libro de los pueblos:
«Este nació allí». Sela.
7 Y cantarán saltando de júbilo:
«En ti están mis fuentes todas».

Todo concurre a confirmar el mismo pensamiento sobre la naturaleza de los pueblos. La Escritura nos habla de la existencia de un libro en que Dios tiene anotados los individuos y los pueblos. Moisés, en un momento de angustia, pide a Yavé que le borre de su libro, si no quiere conceder la gracia a Israel (*Ex.* 32, 32), a lo que Dios responde que sólo al que ha pecado contra El borrará de su libro. Este libro no es otro que el libro de los vivos, en que están escritos los justos, según el salmo 69, 29. Pues el libro en

que Dios inscribe esos pueblos es aquel en que anota los que son objeto de sus complacencias y de su amor, encabezado, sin duda, por Israel. Santo Tomás hablará después del libro de la vida, o de los predestinados a la vida eterna. (*Suma Teol.* I, q. 24, a. 1.)

El último versículo nos presenta a los agraciados, que celebran su dicha con danzas y cantos, a la vez que confiesan que en Jerusalén están todas sus fuentes de felicidad.

No podía expresarse con más claridad la vocación de las naciones a formar un solo pueblo con el pueblo de Dios. Y una nota hemos de añadir, que en los vaticinios de esta clase no es raro que las naciones aparezcan en una situación inferior, como clientes del pueblo israelita, mientras que aquí todos son iguales, pues todos se consideran nacidos en la ciudad de Dios. Si queremos hallar la realización de este vaticinio, nos lo ofrece el Apóstol San Pablo en aquellas palabras: «Vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miriadas de los ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos y el Mediador de la nueva alianza, Jesús y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la sangre de Abel» (*Hebr.* 12, 22-24). Pero más llanamente declara San Pablo este pensamiento escribiendo a los gálatas: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según las promesas» (*Gal.* 3, 26-29).

* * *

El salmo 122 expresa los sentimientos de los peregrinos que de las otras ciudades de Judá o de las remotas regiones de la diáspora venían a Jerusalén, llenos de fe, impregnados de devoción hacia la ciudad santa, que tal vez no habían visitado nunca, pero de la que habían oído contar grandes cosas. Este salmo breve se puede dividir en tres estrofas:

1 Alegréme cuando me dijeron:
«Vamos a la casa de Yavé.»

2 Ya están nuestros pies
en tus puertas, oh Jerusalén.
3 Jerusalén, edificada como ciudad,
bien unida y compacta.

Recuerda el peregrino la alegría que recibió cuando le comunicaron la deseada nueva de que iría a Jerusalén, a la casa del Señor. En la Edad Media se llamó *Mons gaudii* el sitio desde el cual los peregrinos vislumbraban por primera vez la Ciudad Santa. Después de tan trabajosos caminos era de sumo gozo ver el término del viaje. Para los peregrinos cristianos, en Jerusalén estaba el sepulcro de Cristo; para los judíos, la casa de Yavé, que los recibiría con bondad y despacharía favorablemente sus peticiones.

Ya el peregrino llegó a Jerusalén, ya sus pies traspasaron las puertas de la ciudad, ya alcanzó el término de un viaje, tal vez largo y penoso. Y lo primero que llama su atención es el aspecto de la ciudad. Puede ser que llegase de alguna aldea, donde las cosas están dispersas y sin orden alguno, como en las antiguas ciudades cananeas. Muy otra cosa es la que encuentra en Jerusalén una verdadera ciudad, cuyas casas están todas unidas entre sí, alineadas y formando calles y plazas. Acaso esto no lo había visto hasta ahora y le llena de admiración.

4 Allí suben las tribus,
las tribus de Yavé,
para celebrar el nombre de Yavé,
según el precepto de Israel
5 Allí están instaladas las sillas del juicio,
las sillas de la casa de David.

Después del aspecto de la ciudad admira el peregrino la muchedumbre de los que como él concurren a Jerusalén en cumplimiento del precepto dado a Israel de visitar el santuario nacional. Allí ve gentes de todas las tribus de Israel, gentes que no llegan de sola la Judea, sino de la dispersión, con trajes nuevos, hablando lenguas nuevas y produciendo grande extrañeza en los que nunca salieran de su aldea o de su ciudad. Y todos vienen atraídos por el mismo sentimiento, la devoción a la ciudad de Jerusalén y a su templo, que es la morada de Dios, a quien desean cumplir sus votos y presentar sus plegarias. Pero Jerusalén no es sólo el centro de la vida religiosa de Israel; es también el centro de la

vida administrativa y de la ciencia sagrada. Allí se halla el Senado Supremo de la nación, presidido por el Sumo Pontífice; allí tienen su cátedra los más ilustres doctores de la ciencia sagrada, que irradian su ciencia sobre la nación entera; allí tiene su trono la dinastía de David, o tal vez mejor, allí se guarda el trono para la casa de David, cuando ésta sea restaurada por el Mesías (*II Sam.* 7, 11 ss.).

6 Rogad por la paz de Jerusalén.
Vivan en seguridad los que te aman.
7 Reine la paz dentro de tus muros.
La seguridad en tus palacios.
8 Por amor de mis hermanos y compañeros,
te deseo la paz.
9 Por amor de la casa de Yavé, nuestro Dios,
te deseo todo bien.

Las precedentes reflexiones inducen al peregrino a desear lo que en esta estrofa expresa: el bien de la paz para Jerusalén y una vida tranquila para cuantos como él la amen. Una cosa le mueve a desear esta paz y seguridad: el amor de cuantos van allí tan devotos y alegres, a fin de que muchas veces puedan repetir esta peregrinación y disfrutar de nuevo de su vista. En épocas de guerra era imposible emprender viajes como los suyos.

Sobre todo es el amor de la casa de Yavé, el Dios de Israel, lo que allí los congrega a todos, lo que los hace sentirse un pueblo unido por la fe en un mismo Dios y en la práctica de un mismo culto.

Para apreciar lo que significaba para Israel la casa de Dios recordamos la suerte que amenazó a Jeremías cuando en el mismo templo amenazó al pueblo con la ruina de él. Los sacerdotes, los pseudoprofetas y el pueblo intentaron matarle como sacrílego, y sólo la intervención de los magistrados del rey le libraron de la muerte, alegando otro caso semejante del profeta Miqueas en los días de Ecequías (26, 1 ss.). En las acusaciones contra el Señor, contra San Esteban y contra San Pablo entraba también su actitud respecto del templo. En estos casos se trataba de una piedad falsa, pero ella supone la piedad verdadera en los verdaderos fieles de Yavé.

En este salmo no hallamos frase alguna que anuncie el mesia-

nismo, pero éste va implícito en la fe en Dios, que mora en el templo.

* * *

El salmo 137 debe tener por autor a algún levita, cantor del templo, que lo escribió bajo la impresión de sus recuerdos de la cautividad. Se divide en tres estrofas:

1 Junto a los ríos de Babilonia,
allí nos sentábamos y llorábamos,
acordándonos de Sión.
2 De los sauces, allá, en medio de Babilonia,
colgábamos nuestra cítara.
3 Pues allí los que nos tenían cautivos nos pedían que cantásemos;
los que nos oprimían, que nos alegrásemos:
«Cantadnos alguno de los cánticos de Sión.»

El salmista nos presenta una escena a la verdad conmovedora. Los cautivos sienten la nostalgia de la patria perdida en la tierra de su cautiverio, tierra alegre, bien regada por los ríos y canales, pero que no era su tierra.

Los instrumentos músicos, que tocan en su patria en los días de su alegría, ahora están colgados de los árboles, en medio de la tierra. Los caldeos, sus opresores, que no se hacen cargo de la situación psicológica de los expatriados, los invitan a cantar y dar alguna muestra de los cantos de Judá. La respuesta está en la estrofa siguiente:

4 Cómo cantar los cánticos de Yavé
en tierra extranjera?
5 Si yo me olvidase de ti, Jerusalén,
sea dada al olvido mi diestra.
6 Péguese mi lengua al paladar,
si yo no me acordase de ti,
si no pusiera a Jerusalén,
por encima de toda alegría.

El profeta Ecequiel había recibido revelaciones de Yavé en Babilonia, lo que implicaba que Dios se hallaba presente entre los cautivos, como en Canaán lo estaba en medio del pueblo. Pero aquí el salmista se niega a cantar en tierra extranjera los cánticos con que en su patria celebraban las glorias de Yavé. Le parece que

sería profanar esos cantos sagrados. Esos cantaría con mucho gusto en Jerusalén, cuya memoria tiene impresa en su corazón, sin poderla olvidar jamás. Para él no hay alegría mientras se halle ausente de la ciudad de Yavé.

La tercera estrofa parece expresar los sentimientos del salmista a la vista de las ruinas de Jerusalén, y esas ruinas le traen a la memoria los caldeos que las produjeron y los edomitas que las celebraron :

7 Recuerda, oh Yavé, a los edomitas
el día de Jerusalén,
a los que decían: «Arrasadla, arrasadla,
hasta sus cimientos.»
8 Hija de Babel devastadora,
bienaventurado quien te de
lo que tú nos diste a nosotros.
9 Bienaventurado quien coja y estrelle
tus hijos contra la piedra.

Los caldeos destruyeron la ciudad de Jerusalén, sus murallas, sus palacios y el templo de Yavé, según se nos cuenta en el libro de los Reyes (*II Reg.* 25, 8 ss.). Fué el castigo de su rebeldía. Pero los edomitas, que moraban al sur de Judá, vieron esto con satisfacción, pues, aparte de otros resentimientos antiguos, les facilitaba la ocupación del territorio meridional de Judá, como, en efecto, lo ocuparon. El salmista pide justicia a Yavé, al que da a cada uno según sus obras ; ruega que dé a estos enemigos de su pueblo lo que ellos le hicieron. Los Profetas habían profetizado esto muchas veces, v. gr., *Is.* 14 ; *Is.* 34, 5 ss. ; *Jer.* 50 ; *Jer.* 49, 7 ss. ; *Eceq.* 25, 12 ; *Am.* 1, 11 ss. Será verdad que ellos fueron instrumentos de la justicia divina para castigar los pecados de su pueblo ; pero no fueron esos sentimientos de justicia los que a ello los movieron, sino la crueldad y la ambición. Por esto, los Profetas anuncian muchas veces los juicios de Dios sobre los ministros de su justicia. El trato de los niños en la toma de las ciudades véase en *II Reg.* 8, 12 ; *Os.* 10, 14 ; *Nah.* 3, 10.

En este salmo una cosa resalta, que es el amor de Jerusalén, la ciudad de Dios, en la que haría resonar con gusto los cánticos de Yavé.

* * *

Brevemente resumiremos lo dicho hasta aquí. En los salmos que dejamos declarados hemos echado de ver el alto concepto que los salmistas tienen de la ciudad de Jerusalén. Es la ciudad del templo en que mora Dios, desde el cual ejerce su influencia bienhechora sobre el pueblo, que El se ha elegido y que es el único que, bien o mal, le conoce y le rinde culto. Del templo la santidad de Yavé se extiende a la ciudad, que por eso se llama ciudad de Yavé, ciudad santa.

Podemos decir que éste es el punto central de la economía divina del Antiguo Testamento, ordenado a preparar la obra mesiánica con el fomento de la verdadera piedad. Cuando esta obra llegue, Dios continuará morando en la tierra y comunicándose con los hombres de una manera más íntima; pero no morará en la ciudad, capital de su pequeño pueblo y en el cual podemos imaginar concentrados todos lo corazones de todos los fieles de Israel, sino en la Iglesia Católica, formada de cuantos por la fe están unidos a Jesucristo. Entre la economía antigua y la nueva no hay diferencia sustancial, pues una es la fe de los fieles, una misma es la gracia, que a todos santifica, y una la fuente de esa gracia, que es Cristo, en quien está la plenitud de la gracia, y de la cual todos participábamos, los del Antiguo como los del Nuevo Testamento. La diferencia entre uno y otro está sólo en el desarrollo de esa fe y gracia. En el Antiguo Testamento la vida de la gracia se desarrolla envuelta en las formas de la vida cultural y social de Israel; en el Nuevo esas formas se ensancharon para dar cabida a pueblos de otras mentalidades y culturas.

San Pablo dice que la incredulidad de Israel fué providencial, aprovechada por Dios para dar cabida a los gentiles; pero, cuando éstos hayan encontrado en la Iglesia, vendrán también los hijos de Israel. La razón del Apóstol nos parece clara. Israel había vaciado su vida religiosa en ciertos moldes, moldes propios, resultado de toda su historia. Pero tales moldes no se adaptaban a la nueva economía, había que romperlos, fabricar otros nuevos, más anchos, en los que cupiese la humanidad entera (*Rom.* 11, 11 ss.). Eran los pellejos viejos que no podían contener el vino nuevo, según la expresión del Salvador (*Mt.* 9, 17). Cuando los Profetas nos anuncian la nueva economía mesiánica nos la presentan en esos moldes antiguos, los únicos que tienen a mano y los únicos acomodados a la condición del pueblo, a quien su ministerio inmediatamente se dirigía. Pero no cabe duda que el contenido de

esos moldes se nos ofrece en el Evangelio en formas distintas, en moldes más amplios.

En suma: que el sentido *histórico* de la piedad israelita y de los oráculos proféticos que miran al mesianismo no se distinguen sustancialmente del sentido *evangélico*, o sea, del sentido en que la piedad alcanza su pleno desarrollo y en que se realizan los vaticinios. La diferencia que está en los moldes, en que la piedad y los vaticinios se nos presentan en uno y otro Testamento. Diferencia que fué suficiente para que «los hijos de la incredulidad» no viesen en Jesucristo la realización de las promesas de Dios y lo rechazasen. Empleando una imagen de San Crisóstomo, los judíos no alcanzaron a ver que el fruto maduro del Evangelio era el desarrollo de la espiga de la Ley. Si, pues, queremos entender y admirar la sabiduría de Dios en la revelación divina, es preciso que la consideremos a la luz de estos principios y, a la luz de los mismos, debemos proponer a los fieles las páginas del Antiguo Testamento; de otro modo no les daríamos más que materia de erudición histórica.

A. Colunga, O. P.

Salamanca.

Un problema de exégesis neotestamentaria

Quidam autem dubitaverunt (Mt. 28,17)

I

La aparición de Cristo resucitado a once de los discípulos en un monte de Galilea, que nos cuenta S. Mateo (28,16-20), ofrece varios problemas exegéticos, algunos de los cuales no han sido aún definitivamente resueltos.

Voy por ahora a fijar mi atención únicamente en uno, aunque haya de tocar por necesidad otros estrechamente unidos con él. Me refiero a las últimas palabras del v. 17, que la Vulgata traduce de la siguiente manera: *Et videntes* (undecim discipuli) *eum* (Iesum), *adoraverunt: quidam autem dubitaverunt*; en el texto griego: οἱ δὲ ἐδίστασαν.

Estos once discípulos son, sin duda, los Apóstoles, excepto Judas, que, según el mismo Evangelista, se había ya ahorcado (27,5). Efectivamente, *los once* es en los Sinópticos el término consagrado para designar al Colegio Apostólico después de la defección de Judas y antes de la elección de S. Matías. Así S. Marcos (16,14): *Novissime recumbentibus illis undecim apparuit.* Y S. Lucas (24,9): *Et regressae a monumento nunciaverunt haec omnia illis undecim, et caeteris omnibus.* Y poco después, refiriéndose a los dos discípulos de Emaús (v. 33): *Et surgentes eadem hora regressi sunt in Ierusalem: et invenerunt congregatos undecim, et eos, qui cum illis erant.*

Además es claro que esta aparición a los Apóstoles en Galilea es posterior a las de Judea, que nos describen S. Lucas (24,13-45) y S. Juan (20,19-29). No es tan claro si precedió o siguió a la aparición en el lago de Tiberíades (Jn. 21,1-23), aunque creemos que es también posterior a ella (1).

---

(1) Véase *Orden cronológico de la Vida de Cristo* en nuestra obra *Los Cuatro Evangelios de N. S. Jesucristo, traducidos directamente del texto original griego* (Santander, 1952), 453.

¿Es, pues, posible que después de las repetidas pruebas de la resurrección de Cristo recibidas en Jerusalén, tuvieran los once Apóstoles aún alguna duda? Esta dificultad que sugieren las últimas palabras del texto de S. Mateo, preocupó ya, como veremos, a los autores antiguos y sigue aún preocupando a los exegetas modernos, quienes buscan afanosamente una explicación satisfactoria.

Expondré primeramente las varias soluciones que se han dado al problema y propondré al fin de mi estudio la que a mi juicio es la más acertada.

II

Algunos autores pretenden encontrar una explicación a la dificultad propuesta, suponiendo que Cristo se apareció en aquella ocasión, no sólo a los once Apóstoles, sino también a otros discípulos, que les acompañaban y que veían entonces por primera vez a Cristo resucitado. Estos últimos, o algunos de ellos, son los únicos que dudaron y a ellos únicamente se refieren las palabras del Evangelista.

Ya Teofilacto insinúa esta explicación (2), quien cree posible que los que dudaron fueran algunos de aquellos setenta discípulos que Cristo envió a predicar a las ciudades y sitios por donde él había de pasar (Lc. 10,1-12). No es, con todo, como más adelante veremos, la solución que más le satisface.

Al P. Francisco Suárez, S. I., le parece creíble que allí había gran número de discípulos y ve un indicio de ello precisamente en las palabras: *quidam autem dubitaverunt*, que no es verosímil, dice, puedan referirse a los Apóstoles (3). Del mismo sentir es Calmet (4).

Entre los autores modernos Fouard (5) da como cierta esta inter-

---

(2) *Enarrat. in Evang. Matth.* MG. 123, 483: «Probabile est quod sic sit intelligendum. Undecim abierunt in Galilaeam, et undecim adoraverunt illum. Hi autem, id est, aliqui forte ex his qui ex septuaginta erant, de Christo dubitarunt; postea autem confirmati fuerunt».

(3) *De mysteriis vitae Christi*, disput. 49, art. 4, sect. 5. Ed. Vives, t. 19, 900: «Narrat porro Matth. hanc apparitionem factam esse coram undecim discipulis; non vero dicit illos fuisse solos; quin potius credibile est magnum discipulorum numerum illuc confluxisse, ut inferius annotabimus. Et potest sumi coniectura ex illis verbis: «Quidam autem dubitaverunt»: non est autem verimisile aliquem ex Apostolis iam dubitasse; in multitudine autem non est mirum aliquos fuisse in fide imperfectos».

(4) *Comment. litteralis in omnes libros V. et N. T.*, t. 7 (Lucae, 1736), 322.

(5) *La Vie de N. S. Jesus Christ*[27], t. 2 (Paris, 1920), 430.

pretación, Fillion (6) y el P. Prat, S. I. (7), la creen probable y Ricciotti (8) muy posible, así como H. Lesêtre (9) y el P. L. Lebretón, S. I. (10).

Coinciden con esta interpretación aquellos autores, bastante numerosos, que identifican esta aparición, contada por S. Mateo, con la que menciona S. Pablo en I Cor. 15,6, en la que Jesús resucitado fué visto por más de quinientos hermanos. Juzgan probable esta identificación Ludolfo de Sajonia (11), el Cardenal Cayetano (12), Jansenio de Gante (13) y Fillión (14), y la suponen cierta los PP. Alfonso Salmerón, S. I. (15), Manuel Sa, S. I. (16) y Cornelio a Lápi-

(6) *Evangile selon S. Matth.* (París, 1898), 568 y en *Vida de N. S. Jesucristo.* Traducción de V. Larrainzar, O. M. C., t. IV (Madrid, 1927), 472.

(7) *Jesus Christ*[3], t. 2 (París, 1933), 460: «Les onze furent fidéles au rendez-vous et il est probable qu'ils n'y vinrent pas seuls».

(8) *Vida de Jesucristo*, versión española de J. G. de Luaces (Barcelona, 1944), 719.

(9) *Dict. de la Bible*, t. 3, 1480: «Il est possible que beaucoup de disciples aient accompagné les onze sur la montegne, car il est dit qu'allors «certains doutérent», ce qui ne peut s'appliquer aux Apotres».

(10) *La vida y doctrina de Jesucristo N. S.*, traducción de F. Cereceda, S. J. (Madrid, 1952), 569.

(11) *Vita Iesu Christi*, pars. 2.ª, c. 80: «Probabiliter creditur quod ibi etiam fuerunt quingenti fratres praeter praedictos undecim discipulos et quod illa fuit manifestatio de qua ad Corinthios scribit Paulus».

(12) *Evangel. Comment.* (París, 1543), 77: «Haec apparitio videtur illa maxima de qua Apostolus I ad Cor 15 dicit quod visus est plus quam quingentis fratribus simul».

(13) *Comment. in suam Concord.* (Venecia, 1579), 847: «Haec apparitio non improbabiliter creditur esse ea de qua dicit Paulus: «Visus est plus quam quingentis fratribus simul».

(14) *Op. cit.*, 372: «Aunque el narrador sólo menciona a los «once» apóstoles como testigos de la aparición, muchos exegetas creen poder identificarla con la que S. Pablo menciona en su primera Epístola a los Corintios (ICo. 15,6), y a la que asistieron más de quinientos discípulos. En este caso, que nos parece verosímil, S. Mateo habría hablado sólo de los «once», porque ellos eran los principales».

(15) *Comment. in Evangelicam historiam* (Madrid, 1601), t. II, 338: «Nec adfuerunt huic (apparitioni) undecim tantum discipuli, qui iam certi erant, et confirmati de vera Christi resurrectione Jerosolymis per geminam apparitionem illis factam; sed adfuerunt praeterea multi alii discipuli, ut Joseph, Nicodemus, Lazarus, Gamaliel, et septuaginta discipuli, imo plus quam quingenti fratres, ex quibus, ut hic asserit Matthaeus, quidam dubitaverunt». Y poco después, p. 339: «Quod ait quosdam dubitasse, non est ad undecim referendum Apostolos; nam ut diximus, illi in fide resurrectionis Domini satis confirmati erant... sed referendum videtur ad innumeros alios discipulos, qui eo confluxerant».

(16) *Notationes in totam Scripturam sacram* (Lión, 1651), 352: «*Videntes*... sc. cum multis aliis, de quibus ICo 15».

de, S. I. (17), entre los antiguos, y entre los modernos, el P. Didón, O. P. (18) y el P. Ignacio Beaufays, O. M. C. (19).

Curioso a este propósito es el sentir de S. Alberto Magno, quien da por cierta la identificación (20), pero no tiene dificultad en atribuir la duda a algunos de los Apóstoles. Distingue para ello varias clases de dudas: *dubitatio tarditatis*, como fué la de los discípulos de Emaús (Lc. 24,24); *dubitatio admirationis*, como la de los Apóstoles, cuando por primera vez se les aparece Cristo en el cenáculo (Lc. 24,41); *dubitatio ratiocinationis*, tal fué la duda de Natanael al oír que Jesús de Nazaret era el Mesías (Jn. 1,46) y la duda de la Virgen cuando el Angel la anuncia el misterio de la encarnación (Lc. 1,34); *dubitatio erroris* la de los judíos cuando preguntan a Cristo «¿Hasta cuándo nos vas a tener en la incertidumbre? Si eres el Mesías dínoslo claramente» (Jn. 10,24); *dubitatio pietatis*, como la del Bautista cuando manda a decir a Cristo por medio de sus discípulos: «¿Eres tú el que ha de venir, o hemos de esperar a otro?» (Mt. 11,3). En el presente caso, la duda de algunos de los once fué *ex admiratione stupefacti*, lo mismo que la que tuvieron todos, cuando se les apareció por primera vez en el cenáculo (Lc. 24,41).

---

(17) *Comment. in Script. sacram.*, ed. Vives (París, 1874), t. 15, 656: «Matthaeus, omissis caeteris Christi apparitionibus, illam dumtaxat recenset, quae facta est in Galilaea, tum quia illam promiserat angelus v. 7, ac Christus v. 10; tum quia illa celebris et publica fuit coram 500 fratribus, ut ait Paulus ICo 15,6».

(18) *Jésus Christ* (París, 1891), t. 2.º, 369: «Saint Paul, qui parle de cette dernier manifestation en Galilée (ICo 15,6) la signale comme un des temoignanes irrecusables du fait de la resurrection».

(19) *El Hombre-Dios en su marco palestiniano*, versión española por el Padre S. Eiján, O. F. M. (Madrid, 1940), 355: «En tal forma estos testigos privilegiados llegan a reunir sobre la montaña de Galilea a más de quinientos hermanos, deseosos de tomar parte en la cita a que convida el Maestro... Allí se les aparece. Algunos del concurso vacilan en reconocerle. Pronto, sin embargo, se dan por convencidos».

(20) *Enarrat. in Matth.*, ed Vives (París, 1894), vol. 21, 231: «*Undecim discipuli* qui principales erant, qui Apostoli nominati sunt, cum quibus tamen multi alii pergebant credentes ut beata visione fruerentur, ICo 15,1.6... Quidam autem ex Apostolis adhuc dubitaverunt».

III

Más partidarios ha tenido y tiene hoy día otra explicación, de la que vamos a ocuparnos en las siguientes líneas.

La duda, dicen, se refiere efectivamente a los once o a alguno de ellos, pero el Evangelista S. Mateo, que nada había dicho de las dudas que tuvieron en las primeras apariciones de Jerusalén (Lc. 24, 37; Mc. 16,14; Jn. 20,25), alude con estas palabras a ellas. Por lo tanto, no es que entonces dudasen, sino que estos once, o algunos de ellos, son los mismos que habían antes dudado en las primeras apariciones de Jerusalén.

Esta interpretación la hizo ya suya Teofilacto, después de enumerar otras, a las que concede menor probabilidad (21). También le agrada al P. J. Maldonado, S. I., aunque le parece que tanto la duda a que se refiere S. Lucas (24,37), como ésta, de que habla S. Mateo, no fué de todos los Apóstoles, sino sólo de algunos de ellos (22). Jansenio de Gante vacila entre la primera explicación que expusimos más arriba y ésta, aunque sus palabras parecen indicar que concede cierta preferencia a esta segunda (23). Guillermo van Est (Estius) cree que S. Mateo alude concretamente a la duda de Santo Tomás. Aunque habla en plural, *quidam autem dubitaverunt*, pero usa, dice, la figura llamada enálage, poniendo un número por otro. No niega con todo que pueda referirse a varios, es decir, a aquéllos cuya incredulidad y dureza de corazón reprendió Cristo, según S. Marcos (16,15), pero el más pertinaz, añade, fué Santo Tomás, quien permaneció en la duda hasta el octavo día (24).

---

(21) *Op. cit.* MG 123, 483: «Debes autem sic intelligere, quod cum venissent in Galilaeam, adoraverunt eum. Illi autem qui adoraverunt in Galilaea, primum dubitarunt in Ierusalem».

(22) *Comment. in quattuor Evang.* (Maguncia, 1874), t. 1, 672: «Alii, quod Matthaeus dicit: *Quidam autem dubitaverunt*, non ad hanc visionem, quae in monte Galilaeae accidit, sed ad eam quae Ierosolymae acciderat, cum Thomas dubitavit, et cum alii discipuli spiritum se videre putaverunt, referendum existimant... Haec mihi placet sententia, ut Bedae etiam et Theophylacto placuisse video».

(23) *Op. cit.*, 848: «Dicendum ergo videtur quod cum Matthaeus dicit quosdam viso Domino dubitasse, referri illud debeat non ad tempus quo in Galilaeae monte Dominus apparuit, sed ad tempus quo prius illis apparuit in Hierusalem».

(24) *Annotationes cureae in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca* (Colona, 1622), 783: «*Quidam autem dubitaverunt* ad tempus anterius referend m

El P. Sebastián Barradas, S. I., afirma con más decisión que efectivamente dudaron algunos de los once, pero no entonces en el monte de Galilea, sino antes en Jerusalén. Le parece también descubrir en las palabras del Evangelista una alusión a la duda de Santo Tomás (25). También el P. Jacobo Tirino, S. I., adopta esta interpretación (26), y el P. Juan Sebastián Menoquio, S. I., la menciona, aunque prefiere la que expondremos en último lugar (27). Aunque Cornelio a Lápide cree, como vimos, que esta aparición se identifica con la que refiere S. Pablo y que por lo tanto no fueron algunos de los once los que dudaron, sin embargo no tiene dificultad en referir la duda a los Apóstoles, si se supone que el Evangelista alude a las dudas anteriores (28).

Pero cuando más aceptación ha tenido esta manera de interpretar el texto ha sido en los tiempos modernos. E. Levesque es indudablemente uno de los autores que más ha influído en su propagación. El año 1916 publicaba en la revista «Revue Biblique» un interesante artículo sobre algunos procedimientos literarios de San Mateo (29).

Refiriéndose concretamente a las palabras de nuestro texto afirma que la interpretación que ordinariamente se da de ellas, siguiendo la traducción de la Vulgata, no es exacta. Οἱ δὲ dice, no es sinó-

---

videtur, non enim dubitaverunt quando erant in monte Galilaeae, sed unus dubitaverat, cum adhuc essent Hierosolymis... Itaque in eo quod dicit: *Quidam autem dubitaverunt*, etiam observanda est enallage numeri scripturis non infrequens; tametsi non negamus etiam ad plures posse referri, scilicet eos, quorum secundum Marcum, incredulitatem et duritiam cordis Dominus exprobavit».

(25) *Comment. in Concord. et Histor. quatuor Evangelistarum* (Venecia, 1612), t. IV, 624: «Dubitaverunt, inquam, non in monte, sed antea in Ierusalem. Si Obiicias: AA. in Ierusalem omnes dubitaverunt (Lc. 24), *existimabant se spiritum videre*, etc., respondetur loqui Matthaeum de Thoma, qui valde dubitavit, et uti numero multitudinis pro singulari».

(26) *Biblia Magna*, t. IV, 181: «*Quidam autem*, non praesentium, sed absentium discipulorum, v. gr. Thomas et alii de quibus Marcus (16,11.13) et Lucas (24,11.37) *dubitaverunt*, sed dubium illis omne iterata subinde apparitione (Jn. 20,27) exemit Christus».

(27) *Ib.*, 180.

(28) Op. cit., 656: «Si to *dubitaverunt* malis referre ad Apostolos de quibus in praecedentibus et sequentibus omnis est sermo, intellige *dubitaverunt*, id est, iam ante dubitaverunt, nunc autem non dubitabant; ponitur enim praeteritum pro plusquamperfecto... Sic Barradas, Franciscus Lucas et alii».

(29) *Quelques procédés littéraires de Saint Matthieu*. «Rev. Bibl.», 13 (1916), 17-22. También después en *Nos quatre Evangiles* (París, 1923), 328 y 336-347.

nimo de τινες *algunos*, sino que significa *ellos*. Habría que traducir por lo tanto: «y los once al verle le adoraron, *mas ellos dudaron*». Es decir, los mismos que vieron y adoraron, son los que dudaron. Ahora bien, si adoraron es señal de que creyeron, y por lo tanto no dudaron.

Para descartar esta contradicción, se ha introducido la traducción, que supone una división entre los que vieron a Cristo: unos creyeron y le adoraron, otros se quedaron dudosos. El texto griego, dice Levesque, no parece tener este sentido. ¿Cómo hay que traducirle? En hebreo no hay pluscuamperfecto, y para expresarle se valen del pretérito perfecto. En el griego de los LXX y en el del Nuevo Testamento el equivalente a la forma hebrea o aramea es el aoristo. Tenemos un ejemplo en el v. 16, que precede inmediatamente al que es objeto de nuestro estudio: «Los once discípulos partieron a Galilea al monte que Jesús les había indicado εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς».

¿Por qué no traducir de la misma manera el aoristo de la frase siguiente? Tendríamos entonces: «Et le voyant, ils (les onze) l'adorarent; ceux-ci avaient ète dans le doute».

San Mateo, según esto, hace una alusión en estas palabras a las diferentes apariciones de Jerusalén, que habían tenido por fin reducir la incredulidad o dudas de los Apóstoles.

Esta interpretación, que no es nueva, como algunos han insinuado (30) y hemos podido comprobar por los autores arriba citados, ha sido adoptada por algunos y autorizados exegetas modernos.

El P. Lagrange la hace suya, aludiendo a la argumentación de Levesque (31). También el P. Alfredo Durand, S. I., traduce: «et en le voyant ils l'adorérent eux qui avaient douté» (32). De esta manera, añade, excusamos admitir que algunos de los once dudaron entonces, o que había otros además de ellos, contrariamente a lo que indica el texto.

El P. Miguel Angel Tellina, O. S. A., nos ofrece la misma traducción, limitando con todo la duda a algunos de los once: «e vedendolo, lo adorarono, mentre alguni avaveno dubitato» (33), y en la

(30) Cf. Simón-Dorado, *Praelectiones bibl. N. T.*, vol. I (Marieti, 1947), 1022, nota 2.

(31) *Evangile selon S. Matthieu* (París, 1923), 343 s.

(32) *Evangile selon S. Matthieu* (París, 1929), 540.

(33) *Vangelo di S. Matteo*, en «La Sacra Bibbia a cura del Pont. Ist. Bibl.», VIII, «I Vangeli» (Firenze, 1950), 133.

nota advierte que el Evangelista, conforme a su estilo conciso y sintético, alude a la dificultad que tuvieron los Apóstoles, algunos al menos, en creer la resurrección de Jesús (cf. Mc. 16,11-13; Lc. 24, 11-41; Jn. 20,25). El P. F.-M. Abel, O. P., en su gramática del griego bíblico, refiere el οἱ δὲ a los once en el mismo sentido que lo hacen Levesque y Lagrange (34).

También entre algunos modernos escrituristas españoles ha tenido fortuna esta interpretación. El P. José M. Bover, S. I., traduce así el v. 17: «Y en viéndole le adoraron; ellos, que antes habían dudado», y comenta: «Tal es la interpretación que se impone de las palabras originales del Evangelista. Con ella se alude a las primeras dudas que el día mismo de la resurrección habían tenido los Apóstoles, hasta que la evidencia de los hechos las hizo desaparecer» (35).

Nácar-Colunga traducen: «Y viéndole se postraron; algunos vacilaron»; pero advierten en la nota correspondiente: «San Juan nos cuenta más en detalle las dudas de Tomás, a quien, sin duda, alude aquí S. Mateo (Jn. 20,24.25)» (36). Las dudas o vacilaciones, por lo tanto, no se refieren a aquella aparición en el monte de Galilea, como pudiera aparecer por la traducción, sino a la de Jerusalén, que cuenta S. Juan.

Otros autores no ven clara la necesidad de aceptar semejante traducción. El P. Fernando Prat, S. I., sólo la admitiría en caso de que se tratase de una verdadera duda de los once, lo cual no es claro (37). Simón-Dorado parece concederla alguna probabilidad, cuando dice: «Fortasse alludit Evangelista ad praeterita discipulorum (v. gr. Thomae) dubia, de quibus nondum ipse mentionem fecerat» (38).

En cambio, otros autores rechazan decididamente dicha interpretación como violenta (39), como menos autorizada por la gramá-

---

(34) *Grammaire du grec Biblique* (Paris, 1927) & 28: οἱ δὲ plus rarement avec le sens de *idemque* Mt. 28,17 καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. «et le voyant ils se prosternérent eux qui avaient douté».

(35) *El Evangelio de S. Mateo* (Barcelona, 1946), 522. Lo mismo en la traducción de la Biblia Bover-Cantera:

(36) *Sagrada Biblia* (Madrid, 1947), 1.283.

(37) *Op. cit.*, 11, 460: «S'il s'agissait d'un doute véritable il faudrait dire ou que d'autres disciples étaient melés aux Onze, ou que saint Matthieu, selon son habitude, bloque en un seul récit les apparitions du Christ aux apôtres et fait une alusion rétrospective aux doutes passés».

(38) *Op. cit.*, 1.022.

(39) I. KNABENBAUER, S. I., *Comment. in Evang. secundum Mattheum* (París, 1922): «Haec explicatio sane vim infert verbis planis»

tica (40), como contraria al sentido literal de las palabras del texto (41), como dura y sutil, contraria a la concepción del Evangelista y propuesta únicamente para eliminar una dificultad teológica: la duda de los Apóstoles después de las apariciones de Jerusalén (42).

IV

Resta ahora emitir nuestro juicio sobre las dos soluciones arriba expuestas y proponer por nuestra parte la explicación que nos parece más obvia y más conforme con el texto y el contexto, tanto próximo como remoto.

En primer lugar, que esta aparición la presenciaron otros, fuera de los once, o que haya de identificarse con la que nos describe San Pablo en I Co 15,6, no se prueba con argumento alguno positivo: la razón única que se propone es más bien negativa; que de esta manera se elimina la dificultad de admitir que los once o algunos de ellos dudasen aún, después de las apariciones de Jerusalén.

Pero hay otras razones, a nuestro parecer de más peso, que nos inclinan a afirmar que, efectivamente, esta aparición fué única y exclusivamente para los once.

Hemos de recordar ante todo que Cristo resucitado se apareció muchas veces a los Apóstoles antes de su ascensión a los cielos. Así lo dice expresamente S. Pablo en su discurso a los judíos de Antioquía de Pisidia: *Deus vero suscitavit eum a mortuis tertia*

---

(40) B. Benoit, O. P., *L'Evangile selon Saint Matthieu* (París, 1950), 164: Autre traduction, moins autorisée par la grammaire: «eux qui avaient douté».

(41) L. Grandmaison, *Jésus-Christ* (París, 1928), t. 2, n. I: «L'erudit plaidoyer du R. P. Lagrange, allant a suprimer la suite du verset 17b: οἱ δὲ ἐδίστασαν se rapportant au passé: «eux qui avaient douté», ne me convainc pas. 'I n'y a, me semble-t-il, aucune objection décisive contre le sens naturel, á prendre le mot ἐδίστασαν de ce trouble instinctif qui peut survivre á une conviction motivée». Parecido es el juicio que emite Fillion: «Il n'est donc pas necessaire de traduire comme on le fait quelque fois, le verbe par le plus-que-perfait: Tous l'adorérent, c'est a dire, crurent en lui, bien que plusiers eussent douté; auparavant. Ce sens est contraire a la pensée que voulait exprimer S. Matthieu». *Evang. s. S. Matthieu* 568.

(42) D. Buzy, *Evangile selon Saint Matthieu*, en la «Sainte Bible Pirot», t. IX, 386: «On éprouve en outre un sentiment de méfiance a l'endroit d'une traduction qui a l'air de vouloir supprimer une difficulté théologique: l'existence d'un doute chez les disciples qui auraient reçu des preuves trés abondantes de la resurrection. Par contre, la traduction *mais il y en eut qui deuterent* est toute naturelle».

dic; qui visus est per dies multos his, qui simul ascenderant cum eo de Galilaea in Hierusalem, qui usque nunc sunt testes ejus ad plebem. (Act 13,31.) Alude precisamente el Apóstol a las apariciones a aquellos que acompañaron a Cristo en su predicación desde Galilea a Jerusalén, es decir, a los Apóstoles, que entonces, cuando S. Pablo predicaba en Antioquía, eran testigos, sin duda también con su predicación, ante la plebe. Y de estas apariciones dice que se sucedieron durante muchos días *per dies multos.*

Más concretamente aún afirma S. Lucas que estas apariciones a los Apóstoles tuvieron lugar durante cuarenta días y que en ellas les hablaba Cristo del reino de Dios, es decir, de la Iglesia por El fundada y que ellos habían de ir estableciendo por todo el mundo: *Quibus* (Apostolis) *et praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis et loquens de regno Dei* (Act 1,3) (43).

Gran parte de estas apariciones debieron tener lugar en Galilea, adonde seguramente volverían los Apóstoles una vez pasada la semana de Pascua, obedeciendo el mandato de Jesucristo dado por medio de las mujeres: *ite nuntiate fratribus meis ut eant in Galileam, ibi me videbunt* (Mt 28, 7.10; Mc 16,7), y a lo que ya antes les había anunciado el mismo Cristo: *Postquam autem resurrexero, praecedam vos in Galilaeam* (Mt 26,52; Mc 14,28).

Por otra parte, es evidente que los Evangelistas no han pretendido referir todas las apariciones que tuvieron lugar durante aquellos cuarenta días; se han contentado con escoger algunas, más apropiadas para el fin que cada uno pretendía. S. Mateo, que quería subrayar, como ya antes lo había hecho (cf. 16,17-19; 18-18), la potestad concedida por Cristo a los Apóstoles para fundar, propagar y regir su reino en la tierra, la Iglesia, escogió ésta a los once, en la que les dijo aquellas solemnes palabras: *euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Mt 28,19).

El mismo texto que sólo menciona a los once y las palabras de Cristo que únicamente se refieren a ellos indican claramente que se trata de una de las apariciones más notables, cuyo objeto principal era comunicar a los Apóstoles la misión de predicar el Evange-

(43) Sobre el reino de Dios cf. FREY, *Royaume de Dieu*, Dict. de la Bible., V, 1.237-1.257.

lio por todo el mundo. Consiguientemente las palabras del Evangelista οἱ δὲ ἐδίστασαν *quidam autem dubitaverunt* hay que referirlas a los once o a algunos dé ellos.

¿Habremos de admitir que S. Mateo quiso aludir con esas palabras a las dudas que manifestaron en las primeras apariciones de Jerusalén y que, por tanto, la traducción de la Vulgata es inexacta y habría que traducir más bien: «ellos que habían dudado» o «mas algunos habían dudado?».

Confieso que semejante traducción, aunque reconozco que es posible filológicamente considerada, siempre me ha parecido dura y que violenta las palabras del texto original. Por otra parte, los argumentos que se aducen para probarla no son, ni mucho menos, decisivos.

Levesque, en el artículo citado más arriba, rechaza la traducción de la Vulgata fundándose en el análisis filológico de las palabras. Οἱ δὲ, dice, hay que traducirlo por *ellos, los once*, pues no es lo mismo que τινες, *algunos*. No creemos que es del todo exacta esta afirmación tan categórica. Pueden señalarse bastantes casos en que el significado de οἱ δὲ y de τινες es equivalente. Por de pronto, en la construcción tan frecuente, tanto en el griego clásico como en el neotestamentario οἱ μεν *unos*, οἱ δέ *otros*, la significación de ambos términos conviene frecuentemente con la del pronombre relativo τινες. Y esto es más frecuente cuando se omite uno de los dos términos quedando sólo el primero, como en Mc 4,4; Lc 8,5; Jn 7,12; ICo 12,28; o el segundo, como en Act 17,18. Un ejemplo de esto último, del todo parecido al del texto que examinamos, nos ofrece el mismo S. Mateo en 26,27: *tunc exspuerunt in faciem eius et colaphis eum ceciderunt, alii autem palmas in faciem eius dederunt* οἱ δὲ ἐράπισαν (44).

Añádase a esto la autoridad de los PP. griegos, principalmente de S. Juan Crisóstomo, quien, refiriéndose a esta aparición, escribe: «Hic mihi postremo videtur visus esse in Galilaea, quando illos emisit ut baptizarent. Quod si *quidam dubitaverunt*, hinc quoque illorum veracitatem mirare, quomodo nempe ad ultimum usque diem infirmitates suas non occultant. Attamen ex illius conspectu confirmati sunt» (45). Dudaron, pues, algunos de los once, pero su duda se desvaneció cuando vieron a Cristo con toda claridad.

---

(44) Cf. Blass y Debrunner. *Grammatik des N. T. griechisch* (Gotinga, 1921), y F. M. Abel, O. P., *Grammaire du grec Biblique* (París, 1927) & 28.

(45) *In Math. hom. 99*, MG 58, 789.

También S. Gregorio Niseno supone que el οἱ δέ ha de entenderse de algunos de ellos. Dice así: «Nam tunc cum accesisset et adorassent eum, *quibusdam ambigentibus*» (46). La misma traducción nos ofrece Eutimio Zigabeno: «*Quidam vero eorum dubitaverunt de ipso*, timentes errorem. Non autem quaerere oportet quinam hi fuerint; nam silentio praeteriti sunt» (47).

Esta misma traducción vemos en las versiones siriacas y en Delitzsch en su traducción hebrea de los Evangelios. De los PP. latinos nos bastará el testimonio de S. Jerónimo, ya que, naturalmente, seguían la traducción que ahora leemos en la Vulgata: «Post resurrectionem Jesus in monte Galilaeae conspicitur: licet *quidam dubitent*, et dubitatio eorum nostram augeat fidem» (48).

V

Pero vengamos a la dificultad principal que tratamos de resolver. Si esta duda se refiere, según lo dicho, a algunos de los Apóstoles, ¿cómo se explica después de las apariciones de Cristo resucitado de que fueron testigos en Jerusalén?

Advirtamos en primer lugar que los Apóstoles se mostraron en un principio incrédulos en absoluto a las noticias de la resurrección del Maestro que les trajeron las mujeres: *Et visa sunt ante illos sicut deliramenta verba ista, et non crediderunt illis* (Lc 24,16). Y, efectivamente, Cristo, dice S. Marcos, *exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis, quia iis qui viderant eum resurrexisse non crediderunt*» (16,14).

En la misma aparición primera en el cenáculo no creen posible que aquel a quien tienen delante sea Jesucristo, como asegura San Lucas: *adhuc autem illis non credentibus* (24,41). Por lo que se refiere a Santo Tomás, no se trata de una duda, sino de un acto explícito de incredulidad, como se deduce de sus mismas palabras: *nisi videro in manibus eius fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus eius, non credam* (Jn 20,27). Y Jesucristo no reprende sus dudas, sino su incredulidad: *noli esse incredulus, sed fidelis* (20,27).

---

(46) *In Christi resurrectionem*, orat. 2, MG 46, 650.
(47) *In quatuor Evangelia*, MG 129, 762.
(48) *Comment. in Evang. Matth.* ML 26, 226.

No parece, por lo tanto, del todo exacto decir que las palabras de San Mateo οἱ δὲ ἐδίστασαν son una alusión a las dudas que los Apóstoles mostraron en las primeras apariciones de Jerusalén, en las cuales no se mostraron dudosos, sino incrédulos. Observa muy bien a este propósito el P. Pablo Joüon, S. I.: «Si Matthieu faisait allusion a la conduite des Apotres le jour de la résurrection, le mot «douter» serait fort impropre, car c'est une incrédulité complète qu'ils opposerent au recit des saintes femmes (cf. Lc 24,11)» (49).

En la aparición a los once que nos describe S. Mateo, algunos de ellos dudan o se muestran vacilantes. Esta es la significación exacta del verbo ἐδίστασαν (50), como puede comprobarse por el mismo S. Mateo en las palabras que pone en boca de Jesucristo cuando le dijo a S. Pedro, lleno de miedo al ver que comenzaba a hundirse en las aguas del lago de Genesaret: *modicae fidei, quare dubitasti* ἐδίστασας? (Mt 14,31). Un momento de vacilación, parecido al que sintió S. Pedro, debieron sentir algunos de los once al aparecérseles algo de lejos Jesucristo resucitado. No es que dudasen de que Jesucristo había, efectivamente, resucitado: estaban plenamente convencidos de ello; dudaron o vacilaron momentáneamente si en realidad sería aquel que entonces veían que se les iba acercando.

La razón de esta duda o vacilación estuvo, en primer lugar, en que Jesucristo se les apareció algo de lejos, como se deduce del versículo siguiente: *Et accedens Iesus locutus est eis dicens* (28,18). Además nada nos dice el Evangelista sobre la figura en que se les apareció. Vemos por de pronto que no solía aparecerse en forma gloriosa. A la Magdalena se apareció en figura de hortelano; a los discípulos de Emaus en figura de peregrino. En la primera aparición en el cenáculo les muestra las manos y el costado, les invita a que le toquen y se convenzan de que tiene carne y huesos y come delante de ellos un trozo de pez asado (Lc 24,3-43), todo lo cual indica que se les manifestaba en la forma en que le habían visto antes de su muerte y resurrección. Nada tiene, pues, de extraño que en esta aparición de Galilea algunos de los once tuviese un momento de indecisión al no divisar con toda claridad si efectivamente era

(49) *L'Evangile de N. S. Jésus-Christ*, «Verbum salutis», V (Paris, 1930), 182.
(50) Cf. F. Zorell, S. I., *Lex. graec. N. T.* (Roma, 1931), 325 y Max Zerwick, S. I., *Analysis philologica N. T. graeci* (Roma, 1953), 76.

Cristo aquel que se les acercaba. Cuando le vieron con toda claridad se postraron ante El y le adoraron.

Esta interpretación parece indicar ya S. Juan Crisóstomo cuando después de atribuir, como arriba vimos, la duda a algunos de los once, añade: «Attamen ex illius conspectu confirmati sunt» (51). Se confirmaron en que realmente era el Maestro cuando le vieron con toda claridad. Lo mismo insinúa Eutimio Zigabeno: «Quidam vero eorum dubitaverunt de ipso, timentes errorem. Sed scire tantum oportet, quod et hi cum accesisset ad ipsos Jesus, confirmati sunt» (52).

Esta misma interpretación cree aceptable Salmerón, cuando escribe: «Nihil tamen obstaret credere, quosdam ex Apostolis, etsi tunc non dubitarent Dominum resurrexisse, haesitasse tamen nonnihil an ipse esset, qui tunc apparebat. Et idcirco sequitur, quod accedens locutus est eis: insinuans, quod ad omnem prorsus dubitationem movendam non tantum se longe conspiciendum praebuit, sed etiam vicinum ac proximum exhibuerit, notaque voce ad illos locutus sit» (53). Jansenio de Gante había insinuado ya esta misma explicación: «Quanquam nihil vetat credere Apostolos quosdam etsi tum non dubitarent quin Dominus ipsorum resurrexisset, dubitasse tamen an ipse esset, qui tunc eis apparebat» (54). El P. J. Maldonado, S. I., se hace también eco de ella, aunque no es, como vimos, la que más le agrada (55); el P. Juan Esteban Menoquio, S. I., la acepta (56), y claramente la hace también suya el P. Manuel Sa, S. I. (57).

Entre los autores modernos el P. J. Knabenbauer, S. I., después de refutar otras explicaciones, acepta decididamente ésta como

---

(51) *Op. cit.* MG 58, 789.

(52) *Op. cit.* MG 129, 762.

(53) *Op. cit.*, 339.

(54) *Op. cit.*, 848.

(55) *Op. cit.*, 672: «Alii interpretantur, nonnullos ex Apostolis, simul atque viderunt Christum, adorabundos procidisse, alios cunctatos esse ac substitisse, non quidem de Christi resurrectione et divinitate dubitantes, sed an ille, quem videbant, quemque alias post resurrectionem saepe viderant, Christus esset».

(56) *Op. cit.*, 180: «*Quidam autem*... non de resurrectione, aut divinitate Christi, sed an ille qui illis apparebat esset vere magister eorum Christus».

(57) *Scholia in quatuor Evangelia* (Lión, 1602), 173: «*Quidam autem dubitaverunt*, sc. aliqui illum esse Christum, qui apparebat».

la más conforme a todo el contexto (58). Lo mismo hacen el Padre M. Sales, O. P. (59), Karl Staab y José Schmid (60), Gramdmaison, S. I. (61), Joüon, S. I. (62) y otros.

Ni creemos que es necesario suponer, como lo hacen el Cardenal A. Enrique Lepicier (63), J. A. van Steenkiste (64), el P. Julio Lebretón, S. J. (65) y Simón-Dorado (66), que los Apóstoles dudaron si aquel que se les aparecía era efectivamente Jesús o era un fantasma. El texto y el contexto no sugieren semejante hipótesis: dudaron sencillamente si aquel personaje, a quien veían al principio un poco de lejos, era realmente el Maestro (67). Algo parecido a

---

(58) *Op cit.* El P. Knabenbauer no ve necesidad de admitir que la duda se refiera a las apariciones de Jerusalén «dummodo consideretur dubitationem illam nullo modo necessario referri ad ipsam Christi resurrectionem sitne facta necne, verum potuisse oriri sitne ille quem eminus viderent revera Iesus... Verum eo quod dicitur v. 18 Iesum accesisse haec explicatio commendari videtur; accedit prope et omnes ex habitu et voce agnoscunt».

(59) *La Sacra Bibbia commentata. Il N. T.* (Turín, 1927), vol. 1, 183.

(60) Staab, en su obra *Das Evangelium nach Matthäeus*, 163, traduce así: «Und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder, einige aber zweifelten». Lo mismo traduce Schmid en *Das Evangelium nach Matthäeus* (Regensburgo, 1952), 300.

(61) *Op. cit.*, 2, 391, n. 1: «Il n'y a, me semble-t-il, aucune objection décisive contre le sens naturel, á prendre le mot ἐδίστασαν de ce trouble instinctif qui peut survivre a une conviction motivée».

(62) *Op. cit.*, 182: «En faveur du sens de la Vulgate on remarquera qu'il peut s'agir ici d'un mouvement de doute ou d'hesitation aux premiers moments de l'apparition; la nuance pourrait donc être «mais quelquesuns eurent (d'abord) un doute» ou «eurent un moment d'hesitation» (comme Pierre dans 14,31 avec ce méme verbe διστάζω). Ce doute porte sur l'identité de Jésus, vu d'abord a une certaine distance. Il cessa lorsque Jésus «s'approcha et leur parla».

(63) *Diatessaron seu Concordia quatuor Evangeliorum* (Romae, 1926), v. IV, 305: «Cum undecim in monte iam essent congregati, de repente visus est Iesus eis de longe veniens; quem illi statim adoraverunt, licet nonnulli dubitarent, non quidem de Christi resurrectione, sed utrum ille qui a longe videbatur, esset revera Iesus redivivus, an potius phantasma».

(64) *Sancti I. C. Evangelium secundum Mathaeum* (Brujas, 1903), t. 2, 1.284: «Dubitaverunt utrum ille quem eminus viderunt venire esset revera Jesus, an non esset phantasma».

(65) *Op. cit.*, 569: «Algunos, sin embargo, dudan; no vacilan en la resurrección de Jesús, pero tampoco le reconocen completamente y temen una vez más tener delante un fantasma».

(66) *Op. cit.*, 1.022: «*Quidam autem dubitaverunt*, sc. utrum revera esset Christus an phantasma, cum ipsi non clare cernerent».

(67) Original es a este propósito el pensamiento de Beda, *In Matthaei evan-*

lo que sucedió a los siete discípulos en el Tiberíades cuando Jesús apareció en la orilla del lago y al principio no le reconocieron (Jn 21,4).

Resumiendo: nos parece que el sentido del texto discutido es el siguiente: «Y cuando le vieron se postraron, mas algunos tuvieron un momento de indecisión» (68). Esta indecisión la tuvieron antes de postrarse y se refería a la identidad de Jesús visto a cierta distancia. Cuando se aproxima y les habla, desaparece totalmente.

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. I.
Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas.

---

gelium expositio, L. IV, ML 92, 130: «*Quidam autem dubitaverunt*. Cognoscunt ergo Dominum, quem missis in terram vultibus adorant, sed inerat mentibus eorum non contemnenda dubietas, quia se non corpus in quo passus est resuscitatum, sed spiritum quem finita passione tradidit solum videre putabant».

(68) Esta es la traducción que hemos adoptado en nuestra obra: *Los Cuatro Evangelios de N. S. Jesucristo traducidos directamente del texto original griego* (Santander, 1952).

NOTAS

El símil del Buen Pastor

(Jn. 10, 1-18)

I. FORMA LITERARIA DEL SIMIL

Paremia (παροιμία) llama San Juan la que los exegetas califican ya de *parábola*, ya de *alegoría*, ya de *parábola alegorizante* o *alegoría parabolizante*. Más que el nombre nos interesa la cosa. Creemos que un esmerado examen nos puede llevar al conocimento exacto del género literario de esta original y bellísima composición. Suponemos que se mantienen en su rigor científico las dos nociones de *parábola* y de *alegoría*.

Esta pieza singular consta de dos partes marcadamente distintas (10, 1-5 y 10, 7-18), separadas por una observación del evangelista (10, 6). A poco que se reflexione, luego se echa de ver que en la primera parte no despunta por ningún lado la alegoría, mientras que la segunda es a todas luces alegórica. Aquellas dos expresiones, vibrantes y reiteradas, *Yo soy la Puerta*, *Yo soy el Buen Pastor*, destacan su carácter alegórico. Esta primera observación, fundamental, encierra en germen todo cuanto atañe al género literario de la maravillosa imagen del Buen Pastor. Interesa, por tanto, analizar con la posible precisión cada una de las dos partes. La primera es una parábola iniciada o incompleta (imagen parabólica no seguida de su correspondiente moraleja) que puede llamarse enigma; la segunda, es una doble alegoría de la *Puerta* y el *Buen Pastor*, que, si radica en la imagen parabólica, no es propiamente su moraleja.

1. El enigma del Pastor y de la Puerta

Existen en los Sinópticos varias parábolas incompletas o enigmas en que a la imagen parabólica no acompaña su correspondiente declaración o moraleja. Tales son, por ejemplo, las parábolas del Re-

miendo (Mt. 9, 16; Mc. 2, 21; Lc. 5, 36), del Vino nuevo y de los Odres (Mt. 9, 17; Mc. 2, 22; Lc. 5, 37-38), del Bebedor de vino añejo (Lc. 5, 39) y señaladamente la del Sembrador, cual se propuso a las turbas (Mt. 13, 3-9; Mc. 4, 3-9; Lc. 8, 5-8). Tales parábolas son verdaderos enigmas o adivinanzas. Tal es, asimismo, la *paremia* del Pastor y de la Puerta. Dijo el Divino Maestro.:

—En verdad, os digo,
el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas,
sino que salta por otro lado,
éste, ladrón es y salteador;
mas el que entra por la puerta es pastor de las ovejas.
A éste el portero le abre,
y las ovejas oyen su voz,
y llama a las propias ovejas por su nombre,
y las saca afuera.
Y cuando ha sacado afuera todas las suyas,
va delante de ellas, y las ovejas le siguen,
porque conocen su voz;
mas al extraño no seguirán, antes huirán de él,
porque no conocen la voz de los extraños.

Ante todo, merece notarse que la imagen parabólica es homogénea. No hay en ella dualidad de elementos más o menos dispares, la puerta y el pastor, cada uno de los cuales tenga su propio valor semántico. Toda ella es una imagen del pastor, que primero se contrapone al ladrón y luego se presenta en acción. La puerta (o, mejor, el entrar o no por la puerta) es precisamente el distintivo del pastor y el ladrón. El que después, en la alegoría, la imagen de la puerta adquiera cierta sustantividad y valor propio, mostrará que la amplificación alegórica no es propiamente la moraleja de la parábola; no que sea una imagen aislada y paralela a la del pastor.

Tenemos, pues, una parábola incompleta, cuyo significado general empero se desprende fácilmente de la siguiente aclaración alegórica: el Pastor, la Puerta, es el mismo Jesús. Mas, no contentos con este significado genérico, quisiéramos determinar exactamente el significado preciso de los diferentes elementos que la componen.

Sabido es que en las parábolas no todos sus elementos son significativos. Al lado de los esenciales o integrantes, que son significativos, los hay, o puede haberlos, accesorios o puramente ornamentales, que nada significan. ¿Cuáles serán, pues, los elementos significativos de esta parábola? En este caso, el que los elementos reaparezcan en el comentario alegórico no parece criterio bastante seguro,

exclusivo a lo menos, para determinar su valor significativo. Las alegorías subsiguientes, si arrancan de la parábola, son literalmente independientes. Más seguro criterio es, como generalmente en todas las parábolas, la homogeneidad de los rasgos particulares con el núcleo elemental de la parábola y la afinidad del significado que sugieren, con su significación fundamental. Según esto, son evidentemente rasgos esenciales en la parábola del Pastor y de la Puerta el contraste entre el Pastor y el ladrón ; y, entre las propiedades o actividades del Pastor, el que conozca sus propias ovejas y sea de ellas conocido y seguido, y el que las saque del redil afuera y las conduzca a los pastos. La significación de otros rasgos es discutible. Que el portero abra la puerta al pastor, que éste llame a cada oveja por su nombre, que vaya delante de ellas, parecen rasgos pintorescos, cuyas significación es, por lo menos, insegura. La moraleja, por tanto, se reduce a esta idea : que Jesús es el auténtico Pastor, contrapuesto a los salteadores ; que conoce todas sus ovejas y es de ellas conocido, y las apacienta con saludables pastos. A esta idea fundamental se asocia la de que es como puerta por donde se entra y sale legítimamente en el redil ; es decir, el Pastor supremo, de quien reciben su misión y sus poderes los pastores subalternos, la contraseña que distingue los verdaderos pastores de los falsos.

No es imposible que la redacción del evangelista sea simple compendio de la parábola que propuso el Maestro. En tal caso tal vez la extensión de la significación variaría. Pero parece prudente atenernos a la redacción que poseemos, si no queremos aventurarnos a conjeturas inconsistentes.

Al lado de la interpretación rigurosamente científica pululan las sugerencias de la maravillosa parábola a cual más atrayente. No es éste el lugar de recogerlas ; pero no resistimos a la tentación de transcribir la bellísima imagen que, inspirándose en la parábola evangélica, traza de Cristo Pastor Fray Luis de León en los *Nombres de Cristo*. Escribe regaladamente el poeta teólogo : «Vive en los campos de Cristo, y goza del cielo libre, y ama la soledad y el sosiego ; y en silencio de todo aquello que pone en alboroto la vida, tiene puesto El su deleite. Porque, así como lo que se comprende en el campo es lo más puro de lo visible, y es lo sencillo y como original de todo lo que de ello se compone y se mezcla, así aquella región de vida adonde vive aqueste nuestro glorioso bien, es la pura verdad y la sencillez de la luz de Dios, y el original expreso de todo lo que tiene ser, y las raíces firmes de donde nacen y adonde estriban todas las criaturas.

Y si lo habemos de decir así, aquéllos son los elementos puros y campos de flor eterna vestidos, y los mineros de las aguas vivas, y los montes verdaderamente preñados de mil bienes altísimos, y los sombríos y repuestos valles, y los bosques de frescura, adonde, exentos de toda injuria, gloriosamente florecen la haya y el olivo y el linálOe, con todos los demás árboles del incienso, en que reposan ejércitos de aves de gloria y en música dulcísima, que jamás ensordece... Que aquí se afana y allí se descansa... Esto es tinieblas, bullicio, alboroto; aquello es luz purísima en sosiego eterno.»

Y ¿quién no recuerda aquellas Liras del excelente poeta

De púrpura y de nieve,
florida la cabeza, coronado,
a dulces pastos mueve,
sin honda ni cayado
el buen Pastor en ti su hato amado.

El va, y en pos dichosas
le siguen sus ovejas do las pace
con inmortales rosas,
con flor que siempre nace,
y cuanto más se goza más renace...?

2. Variaciones alegóricas del enigma

Observa el evangelista: *Esta paremia propuso Jesús a los fariseos; mas ellos no entendieron qué era lo que les hablaba.* Con esta incomprensión contaba Jesús, para que la luz fulgurante de sus declaraciones impresiónase más vivamente. Sin perder el contacto con la imagen parabólica, desarrolla su altísimo significado, aunque con cierta independencia literaria y no en forma de moraleja. Es maravilloso el arte del Maestro. Después de la suspensión y curiosidad provocadas por el enigma no comprendido, aquellas dos frases tajantes, rítmicamente repetidas, *Yo soy la Puerta de las ovejas, Yo soy el Buen Pastor,* causaron una impresión que jamás hubiera causado la moraleja ordinaria. En ellas plasma Jesús la significación del enigma, enriqueciéndola con nuevas e inesperadas aplicaciones, no insinuadas antes en la parábola. *Dijo, pues, de nuevo a los fariseos*:

—En verdad, en verdad os digo
que yo soy la Puerta de las ovejas.
Todos cuantos vinieron antes de mí,
ladrones son y salteadores;
mas no los escucharon las ovejas.

Yo soy la Puerta;
quien entrare por mí será salvo,
y entrará y saldrá, y hallará pasto.
El ladrón no viene sino para robar, y matar, y destruir;
yo vine para que tengan vida y anden sobrados.

La repetición de la frase inicial: *Yo soy la Puerta* señala dos ciclos paralelos en el desarrollo del pensamiento. En el primero la expresión *Puerta de las ovejas* ha sido interpretada en dos sentidos diferentes. Para unos es la puerta por donde el pastor entra a las ovejas; para otros, la puerta por donde las ovejas entran y salen. Pero a esta limitación, innecesaria, parece preferible la plenitud o complejidad de sentido. En la realidad *Puerta de las ovejas* es lo uno y lo otro. Y este sentido complejo, conforme con la realidad, exígelo también el contexto. Es, por una parte, la puerta por donde entra el pastor; y en este sentido *entrar por la puerta* es el distintivo entre el pastor y los salteadores. Por otra parte, lo que en el segundo ciclo se dice: *quien entrase por Mí será salvo... y hallará pasto,* a solas las ovejas se refiere. Precisando algo más, los dos ciclos se corresponden paralelamente. En cada uno de ellos se suceden dos pensamientos, más indeterminados en el primero, más concretos en el segundo: uno referente a las ovejas que hallan pasto, otro referente al contraste entre los salteadores y el Buen Pastor. Ambos pensamientos estaban ya apuntados en el enigma precedente.

Dos expresiones exigen alguna declaración.

Cuantos vinieron antes de Mí son los que se presentaron como *Mesías*. Sabido es que la expresión *el que viene* (o *el que ha de venir*) equivalente a Mesías (Mt. 11, 3; Lc. 7, 19-20; Mt. 11, 10; Lucas. 19, 38; Jn. 12, 13...). Por otra parte, pocos años antes se habían alzado varios agitadores o falsos Mesías, dos de los cuales (Teudas y Judas el Galileo) mencionó Gamaliel en su discurso al sanhedrín (Act. 5, 36-37). Por lo demás, parece que Jesús alude a los fariseos, quienes, presumiendo ser guías y pastores de Israel, se arrogaban el oficio propio del Mesías.

En vez de *tengan vida y anden sobrados,* suele traducirse, inspirándose en la versión latina, *tengan vida y la tengan (más) abundante.* Varias razones nos mueven a preferir *anden sobrados.* Por de pronto, *vida abundante* es una expresión incolora y parece menos propia. Además, la frase griega περισσὸν ἔχειν significa en Jenofonte (*Oec.* 20.1) *vivir en la abundancia.* Por fin, el contexto favorece nuestra versión. Las dos expresiones *tengan vida* y *anden sobrados*

corresponden a las dos anteriores *será salvo* y *hallará pasto*, contrapuestas a la doble acción del ladrón, de *matar* y *robar*.

A la alegoría de la Puerta sigue la del Buen Pastor, desarrollada asimismo en dos ciclos algo más amplios.

El primer ciclo desenvuelve un pensamiento no insinuado antes en el enigma: la magnanimidad y abnegación del Pastor, que, a diferencia del asalariado, expone y entrega su vida por sus ovejas. Es el heroísmo del Pastor, nacido del amor a su rebaño. Dice el Maestro, revelando los sentimientos de su propio Corazón:

—Yo soy el Buen Pastor.
El Buen Pastor arriesga su vida por las ovejas;
el que es asalariado, y no pastor,
de quien no son propias las ovejas,
ve venir el lobo y abandona las ovejas y huye,
—y el lobo las arrebata y dispersa—,
porque es asalariado y nada le importa de las ovejas.

El segundo ciclo es más complejo. Al principio encarece el conocimiento recíproco del Pastor y de las ovejas; al fin, reproducido brevemente el pensamiento del primer ciclo, anuncia la agregación de otras ovejas y proclama la unidad del rebaño y del Pastor: Dijo Jesús:

—Yo soy el Buen Pastor,
y conozco las mías, y las mías me conocen,
como me conoce mi Padre y yo conozco a mi Padre;
y doy mi vida por las ovejas.
Y otras ovejas tengo que no son de este aprisco;
éstas también tengo yo que recoger,
y escucharán mi voz;
y se hará un solo rebaño, un solo Pastor.

Ya independientemente de las alegorías, concluye Jesús recalcando dos particularidades de su generosa entrega: que es un título de de amor de parte de su Padre, y que da su vida con plena libertad y con poder para tomarla otra vez:

—Por esto me ama mi Padre,
porque yo doy mi vida, para volverla a tomar.
Nadie me la quita, sino yo por mí mismo la doy.
Poder tengo para darla
y poder tengo para tomarla otra vez.
Esta orden recibí de mi Padre.

Como otras muchas veces, la palabra de Jesús provocó comentarios opuestos: el escándalo farisaico y la aprobación de la sensatez. Refiere el evangelista: *Otra vez se originó escisión entre los judíos con motivo de estas palabras. Y decían muchos de ellos,* sus eternos rivales, los fariseos:

—Demonio tiene y disparata. ¿Para qué le escucháis?

Otros, empero, *decían*:

—Estas palabras no son de un endemoniado. ¿Es que un demonio puede abrir los ojos de los ciegos?

La palabra de Jesús es por sí misma acreedora a nuestra fe; mas para quitar todo pretexto a la incredulidad humana, Dios ha querido acreditarla además con el refrendo irrecusable del milagro.

II. INTERPRETACION TEOLOGICA

Estas alegorías, la del Buen Pastor principalmente, son *fermosa cobertura* de altísimos pensamientos. Indicaremos los más salientes.

1. Mesianidad y divinidad del Buen Pastor

Ha dicho Jesús: *Todos cuantos vinieron antes de mí ladrones son y salteadores.* Si *cuantos vinieron* son los falsos mesías, al contraponerse a ellos Jesús se declara auténtico Mesías. Ni creaba entonces Jesús la significación mesiánica de *Pastor.* Muchos siglos antes había dicho Dios por Ezequiel:

> Así habla el Señor Yahvéh:
> ¡Ay de los pastores de Israel,
> que se han apacentado a sí mismos!...
> Pero yo socorreré mi grey...
> Yo suscitaré sobre ellos un solo pastor,
> que apaciente las ovejas, mi siervo David;
> él las apacentará y será su pastor.
> Y yo, Yahvéh, seré su Dios,
> y mi siervo David será príncipe en medio de ellas.
> Yo, Yahvéh, he hablado (Ez. 34, 2-24).

Idéntica significación mesiánica tiene *Pastor* en estas otras palabras de Dios por el profeta Zacarías (13,7; cf. 11,4-14; Mip. 2, 12-13):

Espada, vela contra mi Pastor
y contra el varón que es mi asociado,
dice Yahvéh de los ejércitos;
hiere al Pastor, y se desparramará el ganado menor.

Mucho más frecuente y destacada es en el Antiguo Testamento la significación teológica o trascendencia divina de *Pastor*. En el Génesis y en los Salmos *Pastor de Israel* es un apelativo divino:

Pastor de Israel, escucha,
tú que guías a José cual un rebaño (Salm. 79, 2; cf. Gen. 49, 24).

David cantaba regaladamente:

Es Yahvéh mi Pastor, de nada careceré;
háceme sestear en herbosas praderas,
junto a aguas solazosas me conduce,
me retorna a la vida;
guíame por veredas derechas
en gracia de su nombre.
Aunque ande yo por valle tenebroso,
ningún mal temeré,
porque tú estás conmigo;
tu vara y tu cayado,
éstos me dan seguridad (Salm. 22, 1-4).

Por Ezequiel señaladamente se proclama Yahvéh Pastor de Israel:

Así habla el Señor Yahvéh:
Heme aquí contra los pastores,
y los privaré de pastorear ya mi ganado,
y no se apacentarán más los pastores a sí mismos...
Pues así afirma el Señor Yahvéh:
He aquí que yo mismo cuidaré de mi ganado,
y le pasaré revista.
Como un pastor pasa revista a su ganado
el día que se halla en medio de su grey dispersa,
así yo pasaré revista a mis ovejas,
y las libraré de todos los lugares
por donde se dispersaron
en día de nubarrones y oscuridad tormentosa.
Y los sacaré de entre los pueblos,
los reuniré de los países,
los introduciré en la tierra
y los pastorearé sobre las montañas de Israel...

En pastizales buenos los pastorearé... ;
allí descansarán en cómodo redil...
Allí apacentaré mi rebaño,
y yo los haré sestear,
declara el Señor Yahvéh.
Buscaré la res perdida,
y haré volver la descarriada,
y vendaré la herida,
y robusteceré la flaca... (Ez. 34, 10-16).
Y conocerán que yo, Yahvéh, su Dios, estoy con ellos,
y que ellos, la casa de Israel, son mi pueblo,
declara el Señor Yahvéh... (Ez. 34, 30).

Dejando otros pasajes (Salm. 94, 6-7 ; 99, 3 ; Is. 40, 10-11 ; Jer. 23, 1-4) en que se expresa el mismo pensamiento, a saber, que el Pastor de Israel es Yahvéh, su Dios, merece notarse una circunstancia significativa en el cumplimiento de estas y de otras profecías del Antiguo Testamento en la persona de Jesús. En la profecía de Ezequiel existe cierto dualismo : tanto Yahvéh como el Mesías son el Pastor de Israel, el único Buen Pastor. Pero este dualismo desaparece en el cumplimiento de la profecía. Jesús es a la vez el Mesías, nuevo David, y es también el mismo Yahvéh, el Dios de Israel. Si, por una parte, la profecía ha de tener luz propia y suficiente para reconocer por ella la verdad de su cumplimiento, por otra parte el cumplimiento es tan espléndido que ilumina la misma profecía y disipa sus ambigüedades. Conclusión de todo lo dicho es que Jesús, bajo la imagen del Buen Pastor, se declara Mesías y Dios.

2. Muerte redentora del Buen Pastor

No menor relieve que la mesianidad y divinidad del Pastor alcanza su muerte redentora. La imagen del Buen Pastor es soteriológica tanto o más que cristológica o teológica.

Yo doy mi vida por las ovejas. Con estas o parecidas palabras, hasta cinco veces anuncia Jesús su muerte redentora. Es lo mismo que dirá más tarde : *El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos* (Mt. 20, 28 ; Mc. 10, 45). La entrega que de su vida hace el Buen Pastor es la muerte del divino Redentor. Pero esta declaración fundamental va acompañada de otras declaraciones complementarias, reveladoras del gran misterio de la redención humana.

Por de pronto la muerte del Pastor, lejos de ser una desgracia imprevista, es una ordenación de Dios y como la clave de los consejos divinos. *Esta orden recibí de mi Padre,* dice Jesús. Y de parte del mismo Jesús la entrega de su vida será su empresa más noble, su hazaña más heroica, su victoria triunfal, su glorificación y su exaltación (Jn. 3, 14; 8, 28; 12, 32; 13, 31-32). Y será también un arranque libérrimo de su generosidad: *Mi vida nadie me la quita, sino yo por mí mismo la doy. Poder tengo para darla, y poder tengo para tomarla otra vez.* Mucho menos será su muerte una catástrofe irreparable: será el tránsito a una vida nueva y más gloriosa. A la muerte seguirá la inmediata resurrección.

Y su muerte pasajera será la vida eterna de sus ovejas. Pero después dirá Jesús: *Yo les doy la vida eterna, y no perecerán eternamente, y no las arrebatará nadie de mi mano* (Jn. 10, 28). Donde *vida eterna* no es solamente la vida futura en la eternidad; es ya vida actual, pero que ha de durar y florecer eternamente. Y esta vida será colmada de todo bien: *Yo vine para que tengan vida y anden sobredos*; satisfacción plenaria de las ansias inmensas del corazón humano; «luz purísima en sosiego eterno.»

> Ya dentro a la montaña
> del alto bien las guía; ya en la vena
> del gozo fiel las baña,
> y les da mesa llena,
> Pastor y pasto él solo y suerte buena.

Pero lo más regalado es el principio o motivo determinante de esta entrega a la muerte: el amor a las ovejas. Hablando del asalariado se le cae a Jesús una frase reveladora. Dice éste *ve venir el lobo y abandona las ovejas y huye, porque nada le importa de las ovejas,* que es lo que antes ha dicho: que *no son suyas las ovejas.* Veladamente, delicadamente, dice Jesús que él da su vida por las ovejas, porque son suyas propias, porque mucho le importan, porque las ama. El amor es la causa de la entrega: *Dilexit me, et tradidit semet ipsum pro me,* dirá San Pablo, estremecido de anonadamiento y de júbilo (Gal. 2, 20). Y este amor es la expresión de la bondad de su Corazón. Jesús es el *Pastor bueno*; y porque es bueno, nos ama; y porque nos ama, da su vida por nosotros. El amor y la bondad del Pastor nos llevan derechamente a su Corazón. ¡*He aquí este Corazón que tanto ha amado a los hombres*! Y amor saca amor, como decía Santa Teresa. Si pudo decir Jesús: *Por esto me ama mi*

Padre, porque yo doy mi vida; es decir, si con su entrega a la muerte se conquistó un nuevo título al amor del Padre, que ningún provecho suyo sacaba de la muerte del Hijo, ¿no será razón que también nosotros le amemos, por cuya salud y vida eterna tan generosamente se entregó? *Nosotros amemos, porque él primero nos amó* (1 Jn. 4, 19).

3. Un solo rebaño, un solo Pastor

Otras ovejas tengo, que no son de este aprisco. El que es Pastor y Dios de Israel es también Pastor y Dios de la gentilidad; la potestad de su vara y su cayado se extiende a todos los hombres, al universo entero. Es lo que dice San Pablo: *¿O es que Dios lo es de los judíos solamente? ¿No lo es también de los gentiles? Sí; también de los gentiles* (Rom. 3, 29). ¿Y qué hará el Pastor con esotras ovejas? *Estas también tengo yo que recoger* y guiar. Las llamaré; y ellas *escucharán mi voz,* con mayor docilidad que las ovejas descarriadas de Israel. Y con las nuevas ovejas no formará otro rebaño distinto, antes las incorporará al único rebaño peculiarmente suyo; y de unas y de otras *se hará un solo rebaño* bajo el cayado de *un solo Pastor.* Y cuando más tarde, al ausentarse visiblemente de este mundo, confíe a Simón, hijo de Juan, el pastoreo de todas sus ovejas, intimará a todos los hombres que para ser ovejas de su grey deberán someterse al gobierno del único Pastor supremo por él establecido. Roma será el único aprisco de la grey de Cristo.

Mas si Pedro será el Pastor visible de la Iglesia, no por esto dejará Jesús de ser el Pastor eterno, único e invisible, de toda su grey. No otro que Jesús será siempre la vida de las ovejas. El lo ha dicho: *Yo soy el Buen Pastor, y conozco las mías, y las mías me conocen:* conocimiento íntimo y cordial, análogo al que media entre el Hijo y el Padre: *como me conoce mi Padre y yo conozco a mi Padre.* Más particularmente dirá después: *Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen* (Jn. 10, 27). Oír la voz del Buen Pastor, conocerle y ser de él conocido, seguir sus pisadas: tal es la vida íntima de las ovejas del Buen Pastor.

Esta voz, este ejemplo del Pastor bueno y amoroso serán para todos una lección, un dechado, un estímulo de vigilancia pastoral y de caridad abnegada. A su imitación los que de algún modo compartan el oficio de pastor, no serán jornaleros asalariados, interesados o cobardes, que busquen sus medros personales o huyan de los lobos.

Más que la voz de Pedro, clamará el ejemplo de Jesús a los pastores subalternos: *Apacentad la grey de Dios que está en vosotros, gobernando no por fuerza, sino de grado según Dios; y no por torpe lucro, sino por inclinación del corazón; ni como dominando despóticamente en las que son porciones de la heredad de Dios, sino haciéndoos modelos de la grey; y cuando apareciere el supremo Pastor, obtendréis la inmarcesible corona de la gloria* (1 Pedr. 5, 2-4). Y todos, pastores y ovejas, fascinados por la voz del Pastor Bueno, dirán con San Juan: *En esto hemos conocido lo que es amor, en que El dió su vida por nosotros; pues también nosotros debemos dar la vida por los hermanos* (1 Jn. 3, 16). No menos que Pedro o Juan, Pablo llevaba impresa en su alma la imagen del Buen Pastor. Así decía a los presbíteros de Efeso: *Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en medio de la cual el Espíritu Santo os puso por obispos para pastorear la Iglesia de Dios, que El hizo suya con su propia sangre* (Act. 20, 28). Y concluye su Epístola a los Hebreos con esta visión teológica del Buen Pastor: *El Dios de la paz, el que levantó de entre los muertos en virtud de la sangre de una alianza eterna al gran Pastor de las ovejas, el Señor nuestro Jesús, os dé cabal perfección en todo bien, para que cumpláis su voluntad, obrando él en nosotros lo que es agradable a sus ojos por mediación de Jesu-Cristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén.* (Hebr. 13, 20-21.)

La encantadora imagen del Buen Pastor es a la vez altísima lección de sabiduría y dechado supremo de santidad.

José M.ª Bover, S. I. (†)

Respuesta a una recensión

En el número anterior de esta Revista (págs. 125-126), dedica el señor Muñoz Iglesias unas líneas a mi discurso inaugural del año académico 1954-1955 en la Universidad Pontificia de Comillas, sobre «el Problema del Sentido literal pleno en la Sagrada Escritura». Mucho agradezco su atención, pero, con el deseo sincero de aclarar conceptos y definir posiciones y de que se haga luz en problema tan discutido, espero no llevará a mal me permita poner mis reparos a algunas de sus observaciones.

Dice, en primer lugar, que enjuiciando la metodología de estos estudios distingo dos direcciones en la siguiente forma: «Los que niegan el *sensus plenior* parten del concepto de inspiración y creen que no se compagina con la intrumentalidad».

Mis palabras textuales son las siguientes: «Para investigar si realmente se encuentra este sentido literal pleno así definido en algunos textos de la Escritura, se han seguido dos direcciones. Unos, generalmente los que se niegan a admitirle, comienzan por analizar el concepto y naturaleza de la inspiración bíblica, fijando principalmente sus consideraciones en el concepto filosófico de causa instrumental y en el de autor de un libro, y concluyen que Dios, al tomar a un hombre como instrumento racional, consciente y libre para comunicarnos sus pensamientos, no quiso decir ni más ni menos que aquello que entendía el autor humano, ni fué su intención que aquellos conceptos tuvieran una plenitud o claridad mayor que aquella con que los concebía el entendimiento del hagiógrafo» (1).

No afirmo, pues, que todos en absoluto los que niegan el sentido literal pleno sigan este camino, sino que así lo hacen generalmente. Y, en efecto, los principales autores por mí conocidos que han combatido este sentido y de quienes me ocupo en las páginas 49 a 53 de

---

(1) *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*. Universidad Pontificia. Comillas, 1954, 20-21.

mi trabajo y cito en la nota 85, parten de ese principio y se fundan principalmente en ese argumento, que es en definitiva el que puede urgirse con más eficacia. El mismo señor Muñoz, en su estudio «Problemática del *sensus plenior*», dice con razón: «La mayor dificultad para admitir la posibilidad del «sensus plenior», tal como lo hemos definido, estriba en su difícil—por no decir imposible—conciliación con la instrumentalidad propia del hagiógrafo, según el concepto católico de inspiración» (2).

No veo, según esto, por qué le parece al Sr. Muñoz «exagerado y tal vez injusto» decir que quienes niegan el sentido pleno proceden de manera distinta a la de los que le admitimos y creemos que ante todo se ha de investigar «si en la misma Escritura, en la tradición patrísitica o en el magisterio de la Iglesia hay argumentos sólidos para probarle. Y, si efectivamente los hay, el concepto y la naturaleza de la inspiración bíblica, así como el de causa instrumental y autor en este caso concreto, habrán de armonizarse con el sentido pleno». Así decimos en nuestro discurso (pág. 21). Y damos la razón. «No todo para nosotros es claro en la íntima naturaleza de la inspiración. La acción sobrenatural, con que Dios eleva al entendimiento y voluntad humanas para concebir y querer expresar todo y sólo lo que él quiere, es para nosotros muy misteriosa y de muy difícil explicación, como puede verse por los diversos y a veces encontrados pareceres de los autores. Por lo tanto, querer partir de la noción filosófica de causa instrumental, o de la de autor, como si ambos términos se hubiesen de aplicar exactamente de igual manera a las causas meramente humanas y a este caso concreto en el que se trata de una elevación sobrenatural de las potencias superiores del hombre, nos parece expuesto a sacar consecuencias poco conformes con la realidad» (p. 21).

Ahora bien, los adversarios del sentido pleno están persuadidos de que su misma noción no se compagina con el concepto católico de inspiración, y consiguientemente creen lógicamente que jamás se podrá probar su existencia y aun su posibilidad por vía dogmática. No es, por lo tanto, extraño que ni siquiera lo intenten. Por lo demás, persuadido estoy y he supuesto siempre que «si algún día, como dice el Sr. Muñoz, se llega a probar por vía dogmática la existencia del *sensus plenior*, habrán desaparecido *a priori* las dificultades que algunos encuentran para admitir su posibilidad». Y por eso precisamente, para que desaparezcan esas dificultades, nos esforzamos por encon-

(2) *XII Semana Bíblica Española*. Madrid, 1952, 245.

trar argumentos dogmáticos en favor de dicho sentido, los que no vemos repugne al concepto católico de inspiración.

Por lo demás, que nuestros argumentos no los considera el señor Muñoz convincentes, lo sabíamos de sobra, y esta es una de las cosas que se pusieron de manifiesto en la Semana Bíblica de 1953 y aun en la de 1954; pero también se puso de manifiesto que, a juicio de otros asambleistas y ciertamente no pocos, ni de los menos entendidos en estos problemas, las pruebas que se aducen en favor del sentido literal pleno, son suficientemente eficaces (3).

Lo que más me maravilla en la recensión que de mi discurso hace el Sr. Muñoz, es lo que a continuación añade: «El P. Páramo, dice, hace un esfuerzo por encontrar la prueba teológica del *sensus plenior* en la misma Sagrada Escritura. Su argumento, si no lo hemos entendido mal, viene a ser este (págs. 31-33): San Pablo, cuando habla del misterio de la vocación de los gentiles, dice que «ha estado oculto a las pasadas generaciones» (y en la nota 44 cita Rom 16, 25; Eph 3, 5. 9; Col I, 26) «y con todo, acude al Antiguo Testamento para probar que esta verdad se halla ya contenida en él» (el P. Páramo cita expresamente Rom 3, 21 ss.) «¿Cómo explicar, por lo tanto, concluye, el que el Apóstol nos diga con tanta insistencia que este misterio ha sido desconocido por las pasadas generaciones y manifestado ahora en los tiempos mesiánicos? Creemos que una explicación plenamente satisfactoria la encontramos en el sentido literal pleno» (pág. 33).

No es esta la única razón que yo aduzco para admitir el sentido literal pleno. Las páginas que el Sr. Muñoz cita de mi estudio (31-35), no encierran, ni mucho menos, toda mi argumentación, sino solamente una parte de ella y aun ésta incompleta. Basta pasar la vista por el índice de mi discurso (pág. 7), para apreciar que el fundamento en que yo apoyo la solución del problema es mucho más amplio. Son cuatro

---

(3) Me contentaré con nombrar a los PP. M. de Tuya, O. P.; Juan Prado, C. SS. R.; Alberto Colunga, O. P.; Juan Leal, S. J. y D. Lorenzo Turrado, cuyos trabajos, relativos a la materia, pueden verse en «XII Semana Bíblica española», Madrid, 1952. En «XIV Semana Bíblica española», Madrid, 1954, son dignos de tenerse en cuenta las comunicaciones sobre el mismo tema de los PP. Pedro Franquesa, C. M. F. y Máximo Peinador, C. M. F., ambos partidarios decididos del sentido literal pleno. También el P. M. Nicolau, S. J., difundió el sentido pleno en las últimas Semanas Bíblicas y en su tratado «De Sacra Scriptura», págs. 218-220; en «Sacrae Theologiae Summa. I. Theologia fundamentalis²» expone los argumentos en que se funda y resuelve las dificultades de los adversarios.

los principios o argumentos en que me fundo para probar la existencia del sentido literal pleno: 1) La relación del Nuevo Testamento al Antiguo (págs. 23-27); 2) Las citas que del Antiguo Testamento se hacen en el Nuevo (págs. 27-28); 3) El pensamiento del Apóstol San Pablo (págs. 28-35); 4) El pensamiento del Apóstol S. Pedro (páginas 35-38).

Aun limitándonos al apartado tercero, «El pensamiento del Apóstol S. Pablo», perdone el Sr. Muñoz que le diga que la argumentación que me atribuye, la propone de una manera incompleta. No me fundo únicamente en lo que el Apóstol dice cuando habla del misterio de la vocación de los gentiles. Traigo, en primer lugar (págs. 28-29), un texto de la segunda carta a los Corintios (3, 14-16), que no se refiere a dicha vocación, y siguiendo la explicación que de él hace el Crisóstomo (4), concluyo con el mismo Santo Doctor, que «muchas verdades estaban ocultas en el Antiguo Testamento como un tesoro cubierto con un velo, porque Dios se acomodaba a la capacidad y ambiente de aquellos lectores, pero las riquezas que contenía dicho tesoro estaban reservadas para nosotros, ya que Cristo con su venida levantó el velo que las ocultaba» (pág. 29).

Y aun por lo que se refiere al misterio de la vocación de los gentiles, la afirmación del Sr. Muñoz de que «el misterio del cual en unos textos se afirma que estaba oculto y en otros se dice estar contenido en el Antiguo Testamento, no es el mismo», no me parece encontrar fundamento en las palabras de S. Pablo. En el texto de la carta a los Romanos (16, 25), llama sencillamente misterio oculto a los hombres desde la eternidad, *temporibus aeternis taciti* y manifestado ahora por las Escrituras, *quod nunc patefactum est per Scripturas prophetarum*, a la vocación de los gentiles a la fe *ad obeditionem fidei in cunctis gentibus*. Nada insinúa que nos haga pensar en la distinción que propone el Sr. Muñoz. En los mismos textos de las Cartas a los Efesios (3, 5. 9) y a los Colosenses (1, 26), el Apóstol viene a decir lo mismo, llamando sin más misterio, *quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis apostolis eius prophetis in Spiritu, gentes esse coheredes et concorporales et comparticipes promissionis eius in Christo Iesu per evangelium*. Es, en suma, la justificación que ahora se ofrece indistintamente a todos judíos y gentiles, que en Ro 3, 21 dice estar ya anunciada en la ley y en los profetas, *testificata a lege et prophetis*.

(4) *De prophetiarum obscuritate*, MG 56, 176 s.

El misterio, por lo tanto, según el pensamiento de S. Pablo, está en que los gentiles son llamados a participar de la misma herencia y de las mismas promesas que los judíos, a formar con ellos un mismo cuerpo social, la Iglesia. Y de este misterio afirma S. Pablo dos cosas: que estaba escondido a las pasadas generaciones y que estaba con todo contenido y anunciado en las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento. Que el misterio de que habla S. Pablo afecta únicamente al modo de esta admisión, es decir, «a través del cuerpo místico que es la Iglesia», como afirma el Sr. Muñoz, no parece deducirse de las palabras del Apóstol.

Yo diría más bien que S. Pablo tiene ante sus ojos al hablar de este misterio todo el conjunto de la economía de la redención de todo el género humano, sin distinción de razas y pueblos. Esta economía de la redención universal la ve ya dibujada en las Escrituras del Antiguo Testamento, pero de una manera, por decirlo así, difuminada. Los perfiles y detalles de este dibujo los percibimos nosotros ahora, gracias al foco de luz que sobre él proyecta la revelación del Nuevo Testamento. Allí están perfilados por Dios por medio de su instrumento el hagiógrafo, aunque éste no los percibiese con la claridad y precisión con que los percibimos ahora nosotros.

Esta explicación la creemos más satisfactoria, más natural y más conforme con el pensamiento de S. Pablo, que la que propone el señor Muñoz, cuando afirma que «el misterio del cual en unos textos se afirma que estaba escondido y en otros se dice estar contenido en el Antiguo Testamento, no es el mismo».

La afirmación categórica que a continuación hace: «Para San Pablo, ni para nadie, era un misterio la vocación de los gentiles, claramente anunciada en el Antiguo Testamento», nos parece excesivamente confiada. Sabemos todos que una opinión muy generalizada entre los escribas y el pueblo judío en tiempo de Jesucristo era que los bienes mesiánicos, prometidos en el Antiguo Testamento, estaban exclusivamente reservados a los descendientes carnales de Abraham. San Pablo, en sus cartas, alude repetidas veces a este prejuicio, y son numerosos los pasajes de otros libros del Nuevo Testamento, y más aún los de la literatura talmúdica, en los que se refleja esta manera de pensar. Bastará recordar un ejemplo. El mismo S. Pedro necesitó una revelación especial para que se decidiese a predicar el evangelio y a bautizar al Centurión Cornelio (Act. 10, 9-43), y cuando al final de su discurso en la casa de Cornelio bajó el Espíritu Santo sobre aquellos gentiles que le escuchaban, *obstupuerunt ex circum-*

cisione fideles, qui venerant cum Petro, quia et in nationes gratia Spiritus Sancti effusa est (v. 45). De donde se deduce que para los primeros cristianos venidos del judaísmo y educados en sus doctrinas, la incorporación de los gentiles a la fe y a los bienes mesiánicos era una cosa sorprendente.

Termina el Sr. Muñoz su recensión, prometiendo volver pronto sobre el tema con más detenimiento. Me he apresurado, por esta razón, a poner estos reparos a sus observaciones para que los tenga en cuenta en su nuevo estudio, si le parecen dignos de atención.

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas.

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

CONVOCATORIA Y TEMARIO

La dirección del Instituto «Francisco Suárez» de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, acaba de dar publicidad a los temas que han de tratarse en la XV Semana Española de Teología y en la XVI Semana Bíblica Española, convocadas para la segunda quincena del próximo mes de septiembre. Ambas Semanas se celebrarán en Madrid, en el salón de actos del Consejo (Medinaceli, 4).

Como en años anteriores, las sesiones de la tarde serán públicas y se dedicarán a la exposición de los temas señalados por el Instituto y a la lectura de las comunicaciones que sobre materia teológica o bíblica de libre elección envíen los señores semanistas, mientras que las de la mañana serán reservadas a los especialistas para la dicusión del temario central y de las comunicaciones que con él se relacionen.

La Dirección del Instituto se complace en invitar a todos los teólogos y escrituristas a tomar parte en estas Semanas, esperando de su colaboración que la línea ascendente seguida hasta ahora en estas reuniones de estudio continúe creciendo y consolidándose más cada año.

XV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(19 al 24 de septiembre)

ARGUMENTO GENERAL: Algunos problemas de actualidad en Teología sacramentaria.

Tema 1.º—Potestad de la Iglesia sobre la materia y la forma de los Sacramentos.

Ponente: R. P. Vicente Forcada, O. P.

Tema 2.º—Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los Sacramentos.

Ponente: R. P. Francisco de P. Solá, S. J.

» 3.º—La causalidad sacramental, ¿es del mismo género en todos los Sacramentos?

Ponente: Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Angel Temiño, Obispo de Orense.

» 4.º—¿En qué coinciden y en qué se diferencian la potestad de Santificar y la de Orden?

Ponente: R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

» 5.º—¿Qué supone ya en el simple presbítero y qué le añade el Romano Pontífice al capacitarlo para administrar el Sacramento de la Confirmación? ¿Cabe discurrir igualmente acerca del Sacramento del Orden?

Ponente: R. P. Domiciano Fernández, C. M. F.

XVI SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(26 al 30 de septiembre)

ARGUMENTO GENERAL: La Escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos.

Tema 1.º—Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la Escatología individual.

Ponente: R. P. Juan Alonso, S. J.

» 2.º—Indicaciones temporales en la Escatología.

Ponente: R. P. José Goitia, O. F. M.

» 3.º—Precisiones de la revelación neotestamentaria sobre la discriminación y retribución inmediatas después de la muerte.

Ponente: R. P. Jesús Díaz, Pbro.

» 4.º—El Cielo y el Infierno.

Ponente: R. P. Francisco Javier Caubet, SS. CC.

» 5.º—La remisión de los pecados más allá de la muerte.

Ponente: R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.

NUEVO CENTRO DE ESTUDIOS BIBLICOS Y ORIENTALES EN SALAMANCA

La Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca anuncia la creación de un Centro de Estudios Bíblicos y Orientales, cuya finalidad es «fomentar el estudio científico de la Sagrada Escritura, con particular atención a las literaturas orientales, aunando los esfuerzos de los escriturarios en orden a publicaciones y facilitando a todos el conocimiento de aquellas literaturas con cursos regulares cada año».

El programa abarca dos secciones: una bíblica y otra orientalista. La bíblica comprende Introducción general y especial, Exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento, Teología bíblica, Historia de Israel, Arqueología y Geografía bíblicas y Papirología.

En la sección orientalista se estudiarán las lenguas hebrea, aramea, asiro-babilónica, sumeria, arábiga, siríaca, egipcia, copta, sánscrita y griego-bíblica. Se darán asimismo lecciones sobre problemas generales del Oriente Antiguo y sobre las culturas egipcia, mesopotámica, siro-fenicia-palestinense y sudarábiga, según el extenso y detallado programa que acaba de hacer público la Universidad Pontificia. El curso comprenderá de momento dos años y se prevé la ampliación de la sección lingüística al estudio de otras lenguas antiguas, como el ugarítico, hitita, iranio, sudarábigo-preislámico, armenio, etiópico y samaritano.

El cuerpo de profesores está formado por los siguientes especialistas: RR. PP. Luis Arnaldich y José Goitia, O. F. M.; Maximiliano García Cordero, Alberto Colunga, Manuel de Tuya y Benito Celada, O. P.; Joaquín M.ª Peñuela, S. I.; Luis Harfouche, M. L.; Manuel Díaz, S. V. D.; Javier Caubet, SS. CC., y los doctores Lorenzo Turrado, Gabriel Pérez y Ramón Roca.

Auguramos los mejores éxitos al nuevo Centro de Estudios Bíblicos y Orientales y esperamos que este nuevo esfuerzo de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca habrá de contribuir poderosamente al resurgimiento en España del estudio científico de la Sagrada Escritura.

XC Congreso de la Sociedad de Literatura y Exégesis bíblicas

Tuvo lugar en esta ciudad de Nueva York —en el Union Theological Seminary— los días 28, 29 y 30 de diciembre de 1954. Coincidiendo con este Congreso celebró su novena reunión anual el Seminario Americano de Crítica Textual, y tuvieron una reunión las Escuelas Americanas de Investigación Oriental (ASOR) y la Asociación Nacional de Instructores de Biblia. Asimismo celebró reunión la Asociación Nacional de Profesores de Hebreo, en la que el famoso introduccionista bíblico de Harvard, R. H. PFEIFFER, trazó la historia de la enseñanza del hebreo en América.

Nuestro propósito es hacer una breve crónica de la Asamblea de la Biblical Society. Como la celebrada el año pasado en Evanston (Chicago), la de este año estuvo repleta de comunicaciones: 64 comunicaciones en total, divididas en tres secciones: Antiguo Testamento, Lingüística y Crítica Textual, Nuevo Testamento.

El discurso presidencial estuvo a cargo del Prof. de Yale, MILLAR BORROWS, el editor del Rollo de Isaías I de Qumrān: versó sobre el tema *Venga a nos el tu reino*, defendiendo que el Reino de Dios, según Jesús, ha de venir: es algo futuro, como el *'olam ha-ba* o *'atid la-bo* de la tradición judaica. Defendió esta tesis contra el autor del libro *The Fullness of Time*, que recientemente ha negado la futuridad del Reino de Dios, alegando que el Reino de Jesús ya ha venido.

Acto seguido, SAMUEL NOAH KRAMER, de la Universidad de Pensylvania, dió a conocer una composición sumeria existente en cinco tabletas —encontradas hace cincuenta años en las excavaciones de Nippur—, que se conservan unas en el Museo de la Universidad de Philadelphia y otras en el Museo de Oriente Antiguo de Istambul. El comunicante ha podido identificarlas como pertenecientes al mis-

mo documento: un documento en que se desarrolla el mismo tema del libro de Job, pero en un texto unos mil años más antiguo; a saber: el santo, sabio, rico, rodeado de amigos, que decae de su estado de felicidad en un cúmulo de dolores y malos tratos, lamentándose y suplicando por la liberación al estilo de Job.

La siguiente comunicación, del Prof. del Seminario Teológico de Princenton, CHARLES T. FRITSCH, nos describió las tres campañas de excavación sistemática de Qumrān y los tres períodos de ocupación de Qumrān, que corren entre el reinado de Hyrcano I (134-104) y el final del primer siglo cristiano. Los ocupantes fueron esenios, los cuales, durante un período de cuarenta años, según demuestran las excavaciones, abandonaron el lugar, hacia el fin del siglo primero antes de Cristo. No fué la causa del abandono del lugar un terremoto, sino el miedo al irascible Herodes, cuyo carácter susceptible, antimesiánico, sensual, no podía avenirse con el ascetismo y mesianismo de estos esenios. Se marcharon, pues, a Damasco —de esta emigración es de lo que habla el *Documento de Damasco*—, para volver más tarde al mismo sitio.

Naturalmente, el Prof. del Dropsie College de Philadelphia, ZEITLIN, que desde hace años está defendiendo la causa perdida de que los escritos del Mar Muerto son medievales, se levantó a protestar de que todas estas afirmaciones eran gratuitas, pues la escritura «elíptica» que se encuentra en el material de Qumrān sólo se da en escritos medievales. El Prof. H. GINSBERG rogó a ZEITLIN que probase documentalmente la imposibilidad de «elipsis» antes del Medievo.

El ambiente se serenó durante la comunicación de ALLEN P. WIKGREN, especialista en Historia del Canon, de la Universidad de Chicago. La conclusión de sus estudios es que han de revisar (los protestantes) la ordinaria exclusión de los libros apócrifos del Viejo Testamento.

Con particular interés escuchamos el informe de MERRIL M. PARVIS, de la Universidad de Chicago, acerca de la marcha del proyecto internacional para editar un Nuevo Testamento griego. Como es sabido, el proyecto es internacional, porque hay dos comités —el de la Universidad de Chicago y el de la Universidad de Oxford— que lo tratan de realizar. En Chicago tienen ya reunidos facsímiles o microfilms de unos 840 Mss. —400 de ellos códices minúsculos; 280, leccionarios, y un número considerable de versiones—. Unos 600 Mss. han sido enviados por diversas corporaciones estatales de esta na-

ción. Poseen también una de las seis copias, hechas en microfilm, del material de la *Vetus latina* de la Abadía de Beuron: alrededor de medio millón de fotogramas. Por miedo al incierto futuro se ha querido asegurar este material enviando microfilms de él no sólo a la Universidad de Chicago, sino a la Universidad Católica de Wáshington y a la de Nôtre Dame de South Bend, Indiana, también católica. PARVIS espera recibir microfilms de 145 Mss. rusos; a través del Departamento de Estado se ha obtenido la colaboración rusa: envío de material. Lo que falta y lo que incluso puede amenazar de muerte al proyecto es la falta de dinero; las distintas «denominaciones» protestantes a que se ha acudido han negado la colaboración económica. Las «fundaciones» prefieren, en América, obras de más lustre y más humanas (medicina, relaciones humanas, edificios, etc.) que ediciones críticas. Faltando fondos, hay poquísimo personal trabajando en el proyecto: en el Comité de Oxford, una señorita, pero muy eficiente; en el de Chicago, Parvis y otro. A un colaborador de jornada entera ha de pagársele 4.000 dólares al año. A los «part time» colaboradores se les asigna un dólar por hora de trabajo. De marchar con buen paso, la edición habría de terminarse en 1966. Parvis piensa visitar España y obtener el material español.

Siguió la comunicación de W. H. P. HATCH, del Seminario de Teología de Hartford: una descripción del papiro P 49, comprado en El Cairo, en 1941, para la Universidad de Yale. Contiene parte de la Ep. a los Ef., 4. Este papiro, que coincide en buena parte con el Cod. Vaticano, es de la primera mitad del siglo III.

Una comunicación de indudable interés fué la del septuagintista del Seminario Teológico de Princeton, DONALD H. GARD: un examen del texto de la LXX a Jb., 36, 1-37, 5, intentando probar que estos versículos griegos no traducen, sino «traicionan», el texto hebreo, por introducir en la versión ideas del traductor; según sus ideas de Dios y del hombre, el traductor omite, cambia, etc. Admite GARD que las discrepancias de LXX y TM pueden derivar, a veces, de mala lectura de consonantes hebreas parecidas.

Que esto ha tenido importancia en la transmisión del TM lo podemos confirmar con nuestra propia experiencia de Mss.: hemos encontrado un elevado número de casos en que los masoretas vocalizan erróneamente con *ṣeré* o *ḥireq*, por leer como *mater lectionis yod* en vez de *waw*, o vocalizan con *ḥolem* o *šureq*, por leer *waw* en vez de *yod*. Como los *yod* y *waw* en los Mss. antiguos son muy semejantes, frecuentemente los confundieron.

Pero GARD defendió que en la perícope de su estudio la mayoría de los cambios son intencionados. Conclusión lógica: el TM es preferible a la LXX, cuya «Vorlage» hebrea, en opinión de GARD, era muy semejante a nuestro TM.

En sucesivas intervenciones se trató del ya viejo problema de las relaciones entre LXX y TM. Materiales hebraicos de Qumrān parecen demostrar que en la época de la traducción LXX se escribía defectivamente. Por lo menos son notablemente defectivos los fragmentitos de Qumrān sobre los que disertó el joven doctor del Mc Cormick Theological Seminary, FRANK M. CROSS. Estos fragmentos de Sm., con algún otro fragmento de Jr., presentan la escritura más arcaica hallada en los Mss. de Qumrān; una de las características de estos fragmentos, contrariamente a lo que ocurre en el Rollo de Isaías I, es la escritura defectiva.

Según esto, la «Vorlage» hebrea de la LXX «probablemente» fué parca en *matres lectionis*. No creemos que de la escritura defectiva de unos cuantos fragmentos contemporáneos de la LXX se pueda concluir algo más que la pura probabilidad de que el texto hebreo subyacente en la LXX fué defectivo. Nosotros hemos examinado multitud de Mss. hebreos contemporáneos: unos, con abundancia de *matres lectionis*; otros, muy parcos en ellas.

Si poca cosa cierta se puede sacar de la escritura defectiva de los Mss. arcaicos de Qumrān, por lo menos —así aseguró el joven D. N. FREEDMAN— estos Mss. prueban que la «Vorlage» hebrea de LXX era, en Pentateuco y *Nebi'im Rišonim* —por lo menos en estos libros—, bastante diferenciada del TM y mejor que él, y que la LXX es una traducción fiel.

Como se ve, esto es afirmar todo lo contrario de GARD.

En conclusión: aún queda sin resolver el pleito TM-LXX.

No hace mucho, el Prof. E. KUTSCHER, que está preparando un libro sobre el Rollo de Isaías I, nos aseguraba que el TM es superior al texto hebreo de Isaías I —texto éste de poca calidad, según KUTSCHER— y superior al texto apógrafo de la LXX; para KUTSCHER muchas de las variantes de LXX son hijas del afán de hacer lógico, de racionalizar, el texto hebreo apógrafo.

Otra comunicación interesante —que despertó el entusiasmo de Albright— fué la de ISAAC RABINOWITZ: *Inscripciones arameas del siglo V a. C. procedentes de un santuario norarábigo en Egipto*. Se trata de unos vasos de plata, exvotos ofrecidos a la diosa Han-'Illat (ha-Lāt de las inscripciones safaíticas; la Allāt del Corán).

Encontrados en Tell-el-Masjuta, Egipto, han sido adquiridos recientemente por el Museo de Brooklyn, Museo que conserva también los papiros aramaicos objeto de la gran publicación de Kraeling aparecida el año 1953.

Sólo tres de esos vasos tienen inscripción aramea. La inscripción «Qainu bar Gešem, mlk Qedar» tiene importancia histórica; este Gešem es el Gešem de la Biblia, oponente de Nehemia Como la inscripción es norarábiga confirma la lección de la LXX Gešem «en tierra de Arabia».

A nosotros nos interesó este nuevo material bajo el aspecto paleográfico; se trata de arameo del imperio persa (Reicharamäisch). El *lamed* carece totalmente del ápice inferior; el *zayn* es línea recta; el *yod* tiene un apéndice lateral izquierdo en su parte inferior; el *gimel* es totalmente abierto, eco cercano de la *gamma* griega; el *taw* carece de ápice inferior en el palo izquierdo; el *quf* tiene la curva muy abierta y adherida al palo vertical sólo en el extremo superior; el *mem* está muy abierto, como en los Mss. hebreos antiguos; el *he'* presenta el palo vertical izquierdo alejado de la punta izquierda del brazo vertical.

Estas características paleográficas son interesantes para trazar la evolución de la paleografía hebrea y aramea. Poco después de esta Comunicación pudimos examinar una fotografía que Rabinowitz había entregado al Dr. Cross para su estudio: fotografía de un Ms. hebreo bíblico en pergamino, sin vocalizar, procedente de Egipto, hallado entre diversos objetos perteneciente al s. VI d. C. La paleografía de este Ms. puede ser muy importante para fijar la marcha evolutiva de la paleografía hebrea; presenta todas las características de los Mss. hebreos del siglo X, probablemente características que ya arrancan del siglo VI.

En este documento el *lamed* tiene ápice inferior, pero es a todas luces rudimentario y trazado sin propósito; el *he'* tiene los palotes adheridos, y el inferior izquierdo internado hacia el palo paralelo de la derecha; el *nun* final es pequeño y parecido al *zayn*, etc.

Una contribución a la semántica hebrea fué la Comunicación de H. Neil Richardson, de la Universidad de Syracusa, referente al vocablo hebreo *leṣ*, que ocurre con frecuencia en Proverbios. *Leṣ* significaría «charlatán» («babbler»), y no «burlón», como se traduce ordinariamente.

En asamblea general se discutió el tema de las relaciones del material de Qumrān con el Nuevo Testamento, especialmente con el

IV Evangelio. El Prof. de la Universidad de Duke, W. BROOWNLEE,, afirmó la relación de diversos conceptos de Isaías y del *Manual de Disciplina* con conceptos neotestamentarios, vg., *ṣedeq, mišpaṭ, torá, yĕšua'*, etc. Insistió, por ejemplo, en que el Mesías, según dicho material y el N. Testamento, había de dar *su ley*, distinta de la mosaica, y que, por eso, Jesús, en San Juan, habla de «vuestra ley» contraponiéndola a la Suya. También admitieron BROWNLEE y ALBRIGHT el influjo iranio en ciertos conceptos del IV Evangelio (guerra de luz y tinieblas, etc.).

El último día del Congreso, en la sección de Lingüística, se desarrolló una verdadera batalla en torno a la tesis del joven jesuíta P. DAHOOD, Profesor del Weston College, que el autor del Eclesiastès vivía en ciudad fenicia y que todo el libro es de influencia fenicio-cananea. Sendas comunicaciones presentadas por los profesores de Biblia del Seminario Teológico Judío de Nueva York, H. L. GINSBERG y R. GORDIS, atacaron la tesis del Padre jesuíta con tanto más ahinco cuanto que dicha tesis había sido dirigida por un sabio de la talla de ALBRIGHT.

GINSBERG, después de conceder que en tres casos ciertos y dos probables pueda (no deba) haber influjo del fenicio sobre el Qohelet, negó con resolución la existencia o probabilidad de otros influjos fenicios o cananeos; «kad» (Qoh 12,6), que, para DAHOOD, viene del Ugarítico y posiblemente del fenicio, que lo tomaría del griego *kad(d)dos*, es un término de amplio uso en hebreo bíblico, en hebreo postbíblico y en arameo; «lamma/lama» que significa «para que no» (Jest) en Qohelet 5,5; 7, 16-17 (en vez de «por qué» que es la traducción ordinaria en la Biblia), según DAHOOD tomaría este raro significado por influjo del fenicio *lm* de Eshm 3,21; pero GINSBERG prueba que ese sentido se encuentra en la Biblia: Gn. 27,45; II Sm. 2,22; Jr. 40,15; Joel 2,17; Sl. 79,10; 115,2; II Cr. 25,16; 32,5. El mismo sentido se encuentra en los papiros de Ahiqar 11, 26, 126, 201 y en Ezr. 4, 22.

Para DAHOOD, el uso en Qohelet, 7-2 (y 9,1) de *natán 'el leb*, en vez del ordinario *śam 'al leb*, es de influjo cananeo. GINSBERG replica que él no conoce tal expresión fuera del Qohelet y que, ciertamente, no se da en cananeo.

La última parte de la réplica de GINSBERG fué probar que buena parte de los cananeísmos que encuentra DAHOOD en Qohelet no se dan en cananeo..., y se dan en hebreo. Ejemplos: *mattana* (Qoh. 7,7) no significa «cohecho» (Cf. PAAJR, 1952); no lo significa ahí, pero

sí en Prov. 18,16 ; 21,14 ; la raíz *pny* se encuentra en Qohelet frecuentemente no por su frecuencia en cananeo, sino porque es frecuente en todo hebreo. Además, en Qoh. se usa el verbo *pny*, que no se usa en cananeo. Tampoco *'ṣl* (Qoh 2...) deriva del cananeo, ni es necesario recurrir a la preposición púnica *b'ṣly*, ya que *'ṣl*, como verbo, se usa en hebreo, pero no en cananeo, y en hebreo la preposición *'ṣl* es comunísima. Finalmente *k's*—como nombre o verbo—se usa en hebreo bíblico y en arameo ; no hay que recurrir al cananeo.

El Prof. Gordis, en términos más mesurados, atacó la tesis del Qohelet fenicio o ugarítico. Admite paralelos, pero no dependencia. El hebreo del Qohelet (Gordis no acepta la tesis de Ginsberg que sea hebreo traducido de original arameo) se explica por comparación con el mismo hebreo bíblico y el hebreo mišnico. El hebreo fué evolucionando hasta plasmar en hebreo mišnico. Así la palabra *ḥefeṣ* en Qohelet significa un concepto intermedio entre *ḥefeṣ* del hebreo bíblico (deseo) y *ḥefeṣ* del mišnico (objeto). Tampoco es necesario recurrir a influjo fenicio para explicar la escritura defectiva de Qohelet, pues el material más antiguo de Qumrān es defectivo.

En la enconada controversia que siguió a estas impugnaciones, Albright, después de reconocer la alta calidad científica de Ginsberg, insistió en la gran probabilidad del influjo fenicio en el autor de Qohelet, autor ciertamente judío, o sea, se mantuvo al lado de Dahood. Respecto al hebreo mišnico, apuntado por Gordis como elemento de comparación para explicar usos lingüísticos de Qohelet, observó Albright que el mišnico no tiene nada que ver con el hebreo de los rollos del Mar Muerto o del Doc. de Damasco ; más: que muchos particulares del míšnico derivan del norte de Palestina, del área influída por el fenicio. El míšnico no es (como quiere Klausner) el hebreo revivido después de los Asmoneos, sino, probablemente, la continuación del hebreo que seguía siendo hablado en alguna pequeña comunidad. Finalmente, no parecen estar hebreo de Qohelet y míšnico en la misma línea.

Respecto a la escritura defectiva del material arcaico de Qumrām —que explicaría, según Gordis, la escritura defectiva de Qohelet sin necesidad de recurrir al fenicio—, observó Freedman que en dicho material la escritura defectiva es constante en los finales de palabra—como en fenicio— ; pero, en medio de palabra, es defectiva o plena.

Después de sus impugnaciones, el P. Dahood subió al estrado

para leer su comunicación acerca de la palabra «*malta 'ot*» (Sl. 58,7), cuya raíz es *nata'*, con lo que se explica, sin necesidad de correcciones, la lectura de Jb. 4,10: *malta 'ot* < *manta 'ot* < raíz *nata'*. No hay dificultad fonética en el cambio de *nun* en *lamed*. DAHOOD recurre al etiópico *maltaḥt* («dientes») y al akkadio *anta' u, atta' u* («dientes») para explicar la misma palabra *malta 'ot*.

La comunicación de W. F. ALBRIGHT versó sobre las fuentes del libro de los Proverbios; son diversas; existían colecciones de proverbios en Sumeria (acaban de publicarse los proverbios sumerios), Egipto, Siria y Palestina (en las cartas de Amarna hay proverbios). Los proverbios bíblicos vienen de diversas partes y épocas; no es necesario recurrir a los proverbios árabes o idumeos como fuentes primarias. Tampoco hay base para decir que después del destierro floreció en el suelo bíblico un pléyade de hombres «sabios», autores o inspiradores del contenido de los libros sapienciales.

Interesante fué el estudio de TERENCE Y. MULLINS, de la Universidad de Virginia, acerca de la «espina en la carne» de Pablo (II Cor. 12, 7); para el autor no se trata de enfermedad física o psíquica, mal de oídos o de cabeza de Tertuliano, ataques epilépticos, enfermedad de los ojos, fiebres malarias, etc.; ni de tentaciones impuras. Se trata—como ya apuntó San Juan Crisóstomo, aunque con razones no probativas—de un enemigo o enemigos—ya humanos, ya espíritus—de San Pablo.

Otra interesante comunicación fué la de BRUCE M. METZGER, del Seminario Teológico de Princeton. En I Cor. 15, 4b, se dice que Jesús «resucitó al tercer día conforme a las Escrituras». No acaba de encontrarse el texto escriturario del V. T. que hable de los tres días. Se recurre a varios pasos del V. T., pero ninguno convincente. METZGER ofrece un paso de I Mac. y propone además esta explicación: huésped que permanecía no más de tres días era considerado huésped de paso; a partir de los tres días era considerado permanente. El empleo de la expresión «resucitar después de tres días» significaría que la demora de Jesús en el sepulcro era puramente *transitoria*, no permanente.

DAVID N. FREEDMAN (Wester Theological Seminary), pródigo en intervenciones en varias comunicaciones, leyó un estudio acerca de la métrica hebrea; la poesía ugarítica es esencialmente épica; la hebrea tiene sólo restos de poesía épica que probablemente se midió con métrica semejante a la ugarítica. La poesía hebrea de la Biblia es ante todo lírica y es la que se ha de tener en cuenta al hablar

de la métrica hebrea, que es métrica de determinado número de acentos. A veces no es exacta la medida por corrupción del texto, porque se ha perdido parte del poema, porque dos poemas se han unido, etc. Como ejemplo de métrica bíblica pone Sl 100, 2 y Os. 2, 7.

A esta comunicación hay que hacer—y públicamente lo hicimos—varios reparos; hoy día no se puede hablar nada más que de métrica masorética tiberiense. Cómo era la métrica premasorética es difícil de decir. Los acentos superlineares «palestinenses» de los cuales derivan los tiberienses no coinciden siempre ni en número ni en posición con los tiberienses. En los Mss. «palestinenses» hay mayor o menor número de acentos según la edad del Ms. y según el capricho del *naqdán*. Además, no sólo en los Mss. «palestinenses», sino en los viejos Mss. «babilónicos», los acentos no son necesariamente tónicos; es decir, se ponen frecuentemente en sílabas distintas de las sílabas tónicas de los tiberienses. Cuanto más antiguo es el Ms., menos probabilidad hay de que los acentos sean tónicos. A esto hay que añadir que en la métrica acentual juega un papel importante el *maqqef*, que quita acento a la primera palabra; ahora bien, en los Mss. «palestinenses» y «babilónicos» no existe *maqqef*. Finalmente, para medir debemos saber cómo se pronunciaba el *shĕwá* de las partículas; posiblemente se pronunciaba como vocal plena como frecuentemente ocurre en uno de los tres Mss. «palestinenses» que hemos encontrado en la Biblioteca del Seminario Judío de Nueva York. Por todo lo cual lo único de que se puede hablar es de métrica acentual *masorética tiberiense*.

Nos haríamos interminables de pretender dar una somera idea de todas las comunicaciones leídas en estos tres días. Hemos insistido en aquellas que más nos interesaron.

Para no alargarnos más, cerramos esta crónica deseando que los estudios bíblicos españoles se enriquezcan con esa dirección que pudiéramos llamar «comparativista» tan destacada en los estudios bíblicos de América. Pero para comparar—y en su caso entroncar—sería harto conveniente que en España se estudiase ugarítico, fenicio, siríaco, arameo, etiópico y algo de akkadio y sumerio.

P. Alejandro Díez Macho, M. S. C.

Nueva York, 31-XII-1954.

Crónica arqueológica de Palestina

JERICO. (Campaña de 1954.)

Miss Kathleen M. Kenyon publica en el último fascículo del P. E. Q. (1) el informe preliminar sobre las excavaciones en Tell es-Sultár correspondiente a la campaña de la primavera de 1954.

Dicho informe es precedido de un sucinto resumen de los resultados obtenidos en los años anteriores, presentados como respuesta a la problemática que decidió la tercera excavación del Tell.

1) La extensión y carácter de la primitiva ocupación en el período precerámico del Neolítico: en las campañas anteriores se descubrieron restos en distintos lugares del Tell que permiten afirmar que al menos la mitad del mismo estaba ocupada. En la campaña de 1953 se descubrió en la gran trinchera del O. del Tell un muro que con toda probabilidad constituía una defensa de la ciudad.

2) La sucesión de defensas en el Bronce Antiguo (Early Bronze). En las anteriores campañas se pudieron distinguir hasta diez y siete fases en la historia de las murallas que defendían la ciudad en la zona O. del Tell.

3) El urbanismo en la ciudad del Bronce Antiguo (E. B.): Los resultados no han sido definitivos.

4) La ciudad en el Bronce Medio (Midle Bronze): se encontraron las defensas (dos glacis o terraplenes hiksos y una soberbia muralla) en la trinchera del O., y unas casas en el interior del Tell.

5) La relación con la conquista de Josué. Sin respuesta.

---

(1) «Palestine Exploration Quaterly», 86 (1954), 45-63.

Los resultados de la campaña de 1954 son presentados por orden cronológico.

Neolítico precerámico.—En la trinchera del O. se descubrieron los restos humanos a los que con toda verosimilitud correspondían los cráneos modelados con arcilla hallados en la campaña anterior. Resulta difícil definir su significado: si corresponden a los vencidos, son trofeos de guerra; si son de antepasados, tienen un sentido cúltico. Se han podido seguir las vicisitudes que forman la historia del gran muro de defensa al que se aludió anteriormente. Con gran sorpresa bajo este muro se halló otro tan imponente o más que el anterior (se conserva con una altura de 5,50 m.) más cuidadosamente construído y revestido parcialmente de un enlucido de barro.

«Se halló en la trinchera occidental un pavimento de yeso muy bien pulimentado con una hoya en medio; las paredes de la hoya estaban chamuscadas. Las grandes dimensiones (6 por más de 4 m.) y cuidado del trabajo sugieren la idea de un edificio cúltico.

»También en una de las áreas centrales del Tell se llegó al suelo natural, pudiendo distinguirse diversas fases de ocupación. Se halló una figurilla femenina de unos 5 cm., que por su porte es considerada como representación de la diosa madre».

Al llegar a la roca virgen en la trinchera del O. se ha podido constatar: 1), que no existe colina natural; por tanto toda la altura del Tell (14,50 m.) es debida a los restos de la ciudad.

2) Que más de la mitad de esta altura corresponde a restos de la ciudad neolítica precerámica. Lo que indica los muchos siglos de vida de dicha ciudad.

3) Que la ciudad es mucho más antigua de lo que se sospechaba; notemos que entre los dos muros de defensa precerámicos hay cuatro estratos intermedios.

Neolítico cerámico.—Se han podido distinguir dos períodos de ocupación. Pero el período más antiguo está muy mal representado. Miss Kenyon piensa que los restos fueron reutilizados en gran parte para construir la ciudad más reciente.

Calcolítico.—Al menos en la trinchera del O, el Tell fué abandonado en este período. La capa de tierra que separa el neolítico del Bronce Antiguo fué estudiada por el Prof. Zeuner, que juzga necesario un período de unos trescientos años para la formación de tal depósito de tufo (turf). Parece que el abandono del Tell no fué total, ya que el Prof. J. Garstang encontró en su estrato VII restos que corresponden a esta época.

Período intermedio entre el Bronce Antiguo y Medio. — (EB-MB) (2). En la trinchera del O. se ha podido apreciar claramente que durante el principio de este período no hay habitaciones, aunque esté bien representado en la necrópolis. Las casas más antiguas de este período nos indican que sus constructores son unos recién venidos; ignorada la técnica antigua, es sustituída por otra pobrísima, y se construye sin orden ni concierto en la vertiente del Tell o sobre los restos de la antigua muralla. Es de notar que debajo de estos restos se encuentra gran cantidad de cerámica correspondiente a este período. Ante estos hechos MISS KENYON propone la siguiente explicación: Los destructores de la última ciudad del B. A., nómadas, destruyen las casas y se instalan en tiendas sobre sus ruinas. Con el tiempo evolucionan hacia la sedentarización. Pero perdido el contacto con la técnica interior, se ven obligados a comenzar de nuévo y sus primeros ensayos son muy rudimentarios. Durante su vida en tiendas se forman los depósitos de cerámica a que se alude anteriormente. Según la cronología comúnmente admitida, este período corresponde a los años 2100 a 1900 a. C. Por tanto, los recién llegados, con un grado muy considerable de probabilidad, son los amorreos.

Un edificio de dos piezas puede ser un templo, aunque los argumentos no sean completamente convincentes.

Bronce Medio.—Las trincheras abiertas al N. y S. del Tell han ratificado la estructura de las defensas: dos terraplenes enlucidos de la época hiksos en la cima del Tell y una muralla de piedra en su base. El excavado de la trinchera occidental ha desmentido la existencia de foso ante el muro de piedra Como los restos que se encontraban ante la muralla eran posteriores, ésta se hallaba al descubierto desde el suelo natural, y se calcula que tendría una altura de 18 m. La ciudad fué, sin duda, destruída por los egipcios durante la dinastía XVIII (c. a. 1.580 a. C.).

No se hallaron otros restos del B. M. en la trinchera del O. Lo que prueba hasta qué punto fué el Tell víctima de la erosión. Sin embargo, en la parte E. se encontraron unas casas alineadas a lo largo de una calle, en parte escalonada, que sube a la cima del Tell. Los restos hallados concuerdan con los ya conocidos por las anteriores excavaciones, y se encuentran cubiertos por una considerable capa de cenizas.

(2) Muy interesante desde el punto de vista bíblico.

Bronce Reciente.—Sobre la capa de ceniza se encontraron unos restos del B. R. La capa de ceniza arguye un período de abandono del lugar desde su destrucción hasta el principio del siglo XV aproximadamente. Estos restos no son espectaculares debido a la erosión: los cimientos de un muro, un metro cuadrado de pavimento, un pequeño horno y una jarrita (juglet); todo correspondiente al siglo XV.

Este hallazgo confirma la habitación de la ciudad en este período, y la parcial erosión atestiguada permite deducir una mayor extensión de la ocupación.

MISS KENYON concluye que «esto no prueba concluyentemente la fecha en que la ciudad fué destruída por los israelitas, pues no resulta imposible que sobre estos restos hubiera una ciudad más reciente víctima por completo de la erosión; sin embargo, no ha dejado señales sobre el Tell».

Epocas posteriores.—En la trinchera occidental se hallaron restos pertenecientes al siglo VII a. C inmediatamente sobre las defensas del B. M. (3).

En la trinchera N. se encontraron unas tumbas semejantes a las descubiertas en Qumrán, que hacen pensar en la utilización del Tell, por lo menos parcialmente, como cementerio entre los amorreos y la destrucción del Templo.

Se siguió la excavación de la necrópolis al N. del Tell, donde se encontraron objetos de madera, palma, etc., correspndientes a distintas épocas del Bronce.

Dotain.—El Dr. J. P. Frede da un sucinto informe de la segunda campaña de excavaciones en Tell Dotan en el último número de B. A. S. O. R. (4).

Los trabajos de la presente campaña se desarrollan tanto en la vertiente del Tell como en su cima.

La trinchera que se abrió en la pendiente del Tell fué dividida en tres secciones y tenía por objeto el percatarse de que los escombros no cubrían ninguna estructura importante. Las tres áreas son ricas en materiales procedentes del B. A, que ocupan todos los niveles de la sección inferior, en la que apareció el mismo muro que fué estudiado en la anterior campaña. En la sección superior se

(3) Cf. 3 Re. 34.

(4) «Bulletin of American Schools of Oriental Research», núm. 135 (1954) p. 14-20. *The second season of Excavations at Dothan.*

identificaron los niveles correspondientes al Hierro, B. R., B. M. y B. A. La estratificación de esta trinchera coincide en líneas generales con la establecida en la primera campaña.

Las distintas áreas en que se ha dividido la zona de excavación de la cima del Tell constituyen una superficie de 23 por 24 m. En el centro del Tell, que se encuentra algo más elevado que los bordes, el primer estrato es helenístico y bastante profundo. La profundidad de los restos helenísticos disminuye paulatinamente al separarse del centro y desaparece totalmente dejando en la superficie el Hierro II y en los bordes el Hierro I. Este fenómeno debe ser atribuído o a la erosión o a una disminución del área habitada en dichos períodos.

Entre los objetos hallados merece destacarse un cuenco (bowl) del tipo de los hallados en los palacios asirios, muy fino de confección, y un «krater» con 14 asas, cuatro de las cuales en forma de animal estilizado Se encontró el esqueleto de un niño enterrado en un ánfora, semejante al hallado el año pasado, y que corresponde al Hierro II. Cerca de este esqueleto se encontraron los restos de un hombre adulto que por su posición debió de morir de muerte violenta. Acaso estos restos tienen relación con la conquista asiria.

Cementerio paleocristiano del «Dominus Flevit».—En el último L. A. (5) se continúa el informe preliminar sobre esta necrópolis, cuyo descubrimiento tuvo lugar el pasado año. Su interés estriba en que se han descubierto en ella las tumbas cristianas más antiguas conocidas hasta hoy.

Informe arqueológico. — En la campaña de 1954 se amplió el área de la excavación. Se llegaron a reconocer 400 tumbas, que pueden ser clasificadas en cuatro categorías. *a*) Tumbas «kohina». Constan de una cámara sepulcral aproximadamente cuadrada, socavada en la roca del Monte. Generalmente se encuentran en grupos de tres o cuatro cámaras. Se ha generalizado la constatación hecha en la anterior campaña de que alguno de los nichos conserva un pequeño osario de piedra. Como aportación nueva figura un grupo de cinco sarcófagos bien tallados en una piedra más consistente que la utiliza-

(5) *Studii Biblici Franciscani LIBER ANNUS IV* (1953-1954), P. BELLARMINO BAGATTI: *Nuovi Scavi al «Dominus Flevit»: Sguardo generale*; J. T. MILIK: *Nuovi Scavi al «Dominus Flevit»: Iscrizioni sugli ossurii*, P. 247-259 y 260-276.

da para los osarios. La cerámica hallada en estas tumbas es la misma que se encontró el año pasado: alguna gran jarra, marmitas, lámparas «herodianas», ungüentarios piriformes y alcuzas. El vidrio está representado por ampollas piriformes, elementos ornamentales, etc.

b) Tumbas con arcosolio. Tanto en las cámaras sepulcrales como en los arcosolios se excavaron fosas (*formae*), que fueron recubiertas con losas irregulares de piedra. Se enterraba el cadáver con sus vestidos propios, como lo acreditan los hallazgos de joyas y alfileres. El acceso a estas tumbas se realizaba por una puerta lateral que con frecuencia se encontraba cerrada por una losa de piedra. Dos de estas losas-puertas llevaban una cruz grabada. Son más pobres en cerámica que las anteriores: una jarra y lámpara de «terracotta» del período romano tardío

c) Tumbas con arcosolios con acceso por el techo. Propiamente no existe cámara sepulcral, sino un único arcosolio con dos, tres y hasta cuatro fosas en el mismo nivel. Los objetos hallados corresponden a los del grupo anterior.

d) Fosas a cielo abierto (*formae*) separadas o en grupo. Su profundidad varía. El material encontrado en ellas corresponde a los grupos *b*) y *c*).

A veces una tumba toca e incluso sobremonta otra. Este fenómeno se aprecia sobre todo con las fosas a cielo abierto, pero en una ocasión una tumba del tipo *c*) agujerea el techo de un sepulcro a «kohim» (tipo *a*). La constatación de estos hechos permite al P. BAGATTI deducir: 1), que las tumbas del tipo *a*) fueron en un cierto tiempo cerradas y abandonadas; 2), después se abrieron las de los tipos *b*), *c*) *y d*); por tanto, 3), se trasluce un hecho muy importante para Jerusalén que dejó su señal en esta necrópolis. El estudio de los tipos de enterramiento y los objetos hallados hace pensar que este hecho trascendental fué la segunda guerra judía. Pero la hipótesis es provisional, ya que no se ha podido estudiar con detención, hasta el momento presente, todo el material hallado, especialmente las monedas.

En la segunda parte de su informe el P. BAGATTI restringe su estudio a los hallazgos típicos de este año en las tumbas más antiguas, las paleocristianas, ya que las otras no son de tanto interés para la historia de la comunidad cristiana de Jerusalén.

Después de la descripción minuciosa de los sarcófagos, el autor establece un parangón entre el estilo de los mismos y el de los ha-

llados en la tumba de Helena de Adiabene (llamada vulgarmente tumba de los Reyes). Como la datación de los últimos es definitiva (primera mitad del siglo primero), también los sarcófagos hallados en el Dominus Flevit corresponden al siglo primero.

Inscripciones. — El Dr. Milik ha estudiado 19 inscripciones (núms. 13-32) correspondientes a la necrópolis antigua. A excepción de la núm. 13 todas han sido descubiertas en la campaña de 1954. Las hay en hebreo, arameo y griego.

El interés de las inscripciones halladas en la primavera pasada radica principalmente en el uso fluctuante de las «matres lectionis», la inseguridad en aplicación de las letras finales y la aparición de formas cursivas.

Desde el punto de vista onomástico, que tanta sensación causó en la campaña anterior, merece destacarse la inscripción núm. 16. Corresponde a un osario y reza: «Tobiah bar Agrah.» El autor compara la inscripción con las otras formas conocidas de dicho apelativo, tanto en acádico como en arameo y hebreo. La comparación con el nombre hebreo tal como aparece en los fragmentos del libro de Tobías permite deducir que el hijo de Agra llevaba el mismo nombre que el protagonista del libro canónico, cuyo padre es llamado en hebreo Tobi.

Tell Abu Matar. — M. Jean Perrot acaba de publicar el informe previo de sus excavaciones en este pequeño Tell de los alrededores de Berseba (6).

Se han descubierto cuatro fases de ocupación, todas correspondientes al período calcolítico, y su interés estriba tanto en la forma de sus habitaciones como en el hallazgo de algunos instrumentos de cobre.

Las dos primeras fases de ocupación son troglodíticas. El terreno muy blando (sedimentos de feldespato y caliza traídos por el viento de la península del Sinaí y solidificados: loess) permitió a los habitantes del W es-Seba socavar una serie de cuevas redondas u oblongas comunicadas entre sí por túneles. La segunda fase acaba con una emigración, ya que los túneles de acceso a las cuevas fueron cerrados cuidadosamente para conservar los enseres que no era conveniente desplazar.

(6) PERROT, J.: *The Excavations at Tell Abu Matar near Berseba* «Bulletin of the Israel Exploration Society». XVIII (1954), 121-128 (en hebreo).

Antes de comenzar la tercera ocupación se hundieron techos de algunas cuevas y el grupo que ocupó de nuevo el Tell, desconocedor de las anteriores habitaciones, constituye muy burdamente unas chozas circulares semisubterráneas aprovechando las oquedades que forman en la superficie los hundimientos de las cavernas subterráneas. En la cuarta ocupación se perfecciona la técnica de la construcción, ya que se hallaron cimientos de muros propiamente dichos que forman habitaciones rectangulares (7).

Los restos de huesos y el utillaje de piedra son los característicos de una población agrícola-ganadera, como lo confirma, además, la presencia de animales domésticos y los granos de cereales hallados en los silos.

Las figurillas, tanto humanas como animales, y algunos elementos ornamentales, acreditan el buen gusto de la población y la importancia de las prácticas mágicas.

Entre el material hallado se destacan algunas armas y agujas de cobre, fabricadas en el lugar, ya que se han hallado restos de un horno y moldes de fusión del metal. La cerámica no es muy rica en sus formas y más monótona en su ornamentación. Notemos que se ha encontrado la batidora de manteca típica de este período (churn) (8). Sin embargo, esta población trabaja probablemente el basalto, dada la cantidad de enseres de este material hallados en las grutas; son de una factura muy cuidada.

Sobre la cronología avanza el Sr. Perrot tan sólo provisionalmente las fechas 3500 y 2500 como topes de la vida del Tell.

BETH SHEARIM.—En el último número del I. E. J el Dr. AVIGAD repite el informe preliminar de la campaña de 1953, publicado en hebreo anteriormente (9).

La excavación tuvo por objeto el estudio de la puerta que se encuentra en la pendiente NW de la colina y tres catacumbas que con los números 12, 13 y 14 se unen a las descubiertas anteriormente (10).

---

(7) Nótese la diferencia de la arquitectura de Jerico en el Neolítico.

(8) Cfr. KAPLAN, J.: *Two Chalcolithica vessels*, en B. I. E. S. XVIII (1954), 60-65 (en hebreo).

(9) AVIGAD, N.: *Excavation at Beth Sherim* 1953. *Preliminary Report*, en «Israel Exploration Journal», 4 (1954), 88-107 y B. I. E. S. XVIII (1954), 7-31

(10) Las anteriores campañas se realizaron bajo la dirección de B. Meis-

La puerta y la Almazara.

La puerta no tiene ninguna relación con la muralla de la ciudad, a pesar de su monumentalidad. El edificio de que forma parte conserva una prensa de aceite de forma desconocida hasta hoy y algunas dependencias relacionadas con dicha industria correspondiente a la fase más antigua de la construcción. Las tres fases corresponden a los últimos períodos bizantinos.

Las catacumbas.

La brevedad de la campaña no permitió más que la limpieza total de la 12; el estudio parcial de la 13, muy amplia, y la exploración preliminar de la 14.

Catacumba núm. 12. Un atrio a cielo abierto excavado parcialmente en la roca da acceso a los cuatro vestíbulos correspondientes a los cuatro puntos cardinales. Los vestíbulos se encuentran cerrados por las puertas de piedra ya conocidas en las anteriores campañas (imitación de carpintería). Los vestíbulos A (al Sur) y B (al Oeste) son semejantes entre sí, tanto por su distribución como por la parquedad de la decoración. En ambas circunstancias difieren de las catacumbas descubiertas anteriormente. Las tumbas son casi exclusivamente a arcosolios. Los restos hallados, las características y las inscripciones, permiten datar estos dos vestíbulos de la segunda mitad del siglo III después de Cristo. El vestíbulo B fué abierto después que el A.

Los vestíbulos C y D son mucho más sencillos: una cámara con arcosolios o con lóculos, respectivamente, y más tardíos.

Catacumba núm. 13. Se halla al W de la 12 y consta de 9 vestíbulos cerrados por otras tantas puertas, que se abren sobre un corredor dirigido de N. a S. No se han podido limpiar completamente más que los vestíbulos A y B. El espacio ha sido mejor aprovechado y en las piezas que forman el vestíbulo aparecen ya los arcosolios. En alguno de los arcosolios se encuentran hasta cinco sepulturas.

El vestíbulo A es notable por su riqueza en inscripciones.

Catacumba núm. 14. Llama la atención la monumentalidad de su fachada: un triple arco, imitación de los arcos de triunfo roma-

---

ler (Mazar), durante los años 1936 a 1940, y sus informes se encuentran en el «Bulletin of Jewish Palestine Exploration Society» de los años 1937-1941.

nos, de sillería sobrepuesta a la roca, se alza hasta ocho m. de altura. La puerta del arco central es excepcionalmente grande: 1,20 m. de anchura.

Al vestíbulo único se accede por dos puertas, la del arco central y la del arco septentrional; el meridional es ciego. Como la roca es bastante deleznable y el vestíbulo es muy espacioso (14 por 4,60 metros), en algún lugar se ha tenido que consolidar el techo. Al fondo del vestíbulo, un pequeño corredor da acceso a una cámara sepulcral, en la que un monumento en parte destruído demuestra la importancia del personaje enterrado en la catacumba. Desgraciadamente, no hay en esta cámara ninguna inscripción o por lo menos no se ha podido hallar en esta exploración Tanto en el vestíbulo como en el pasillo se encuentran las sepulturas en nichos de disposición desconocida en las otras catacumbas.

Como las tumbas del corredor llevan los nombres de Rabbi Shimon y Rabbi Gamaliel, y el contexto arqueológico permite datar esta catacumba del final del siglo II, el excavador piensa que puede ser la tumba del célebre Rabino Juda ha Nasi, Presidente del Sanedrín de la tercera generación tanaíta, que sabemos vivió en Beth Shearim; sin embargo, se debe esperar a la excavación sistemática de la catacumba para formular un juicio definitivo

Las inscripciones.

Semíticas. Además de las que amenazan de muerte a los profanadores y las de los rabinos a que hemos aludido, se encuentran otras entre las que es interesante destacar que una hallada en la catacumba núm. 13 desea el descanso no al alma del difunto, sino al lugar de su reposo (11).

Griegas (12). Son semejantes a las publicadas anteriormente. Ninguna es monumental. Algunas son simples grafitos para conocer el lugar exacto de una tumba. Aunque en general corresponden al

---

(11) «Este es el lugar de reposo de Yudan, hijo de Leví, para siempre en paz. Que su lugar de reposo descanse en paz, de Yudan, hijo de Leví.» Creo que esta inscripción es un equivalente positivo de las maldiciones que se encuentran en otras inscripciones funerarias. Cfr. I. E. J. 4 (1954).

(12) SCHWABE, M.: *Greeg inscriptios found in Beth She'arim in the Fifth Excavations Season*, 1953. I. E. J. 4 (1954), 108 ss.

siglo III, es interesante la relación literaria de la inscripción 225 con Joh. 5,21s. (13).

Por las indicaciones geográficas de las inscripciones sabemos que los difuntos que fueron enterrados en las catacumbas 12 y 13 procedían de Siria y Fenicia.

Cerámica de Transjordania.—Aunque sus relaciones con la Biblia sean mínimas, creemos conveniente dar un resumen de la publicación definitiva de cuatro tumbas de Transjordania dirigida por el Director del Departamento de Antigüedades Mr. G. Lankester Harding (14).

Hasta la fecha se desconocía prácticamente la historia de la cerámica más allá del Jordán. NELSON GLUECK, en sus exploraciones, había recogido algunos tiestos (sherds), pero no era posible la reconstrucción de ninguna forma completa. Los materiales hallados en las cuatro tumbas excavadas por Mr. Harding proporcionan un buen espécimen de la cerámica transjordana en épocas muy importantes de la Historia y sus relaciones con la historia de la cerámica palestinense. No tenemos por qué destacar la importancia de la publicación, ya que de todos es sabido que la cerámica es generalmente el criterio único para la datación en la arqueología de Palestina.

Tumba de El Husn. Se han encontrado dos grupos de restos arqueológicos que corresponden, respectivamente, al Bronce Antiguo (EB II) y al período intermedio entre el Bronce Antiguo y Bronce Medio (EB IV-MB I).

Tumba de Amán. Corresponde al Bronce Medio y se encuentran vasijas correspondientes a la época entre el siglo XIX y XVI. El principal interés de este hallazgo estriba en que contradice la apreciación de Nelson Gluek, quien juzgó según sus exploraciones que durante el período 1900 a 1200 la Transjordania estaba habitada muy esporádicamente.

Tumba de Madaba. Su cerámica corresponde al tránsito entre la Edad del Bronce y la del Hierro.

Tumba de «Adoni Nur». Un sello encontrado en ella nos proporciona el nombre del difunto, un funcionario «ebed» de Ammi-nadab.

---

(13) ὃς ἐὰν μεταθῇ ταύτην ὃ[ς] ἐπαντιλάμενος
ζωποιήσε (= ζωποιήσει) τους νεκρους
αυτος χρινε (= χρινεῖ)

(14) G. LANKESTER HARDING: *Four Tomb Groups from Jordan*, «Palestine Exploration Fund Annual», VI, 1953.

Este último nombre es conocido como correspondiente a un rey amonita contemporáneo de Asurbanipal.

La tumba, mejor las tumbas, son dos cuevas en las que se encontraron, desgraciadamente no en el estado original, otros sellos, cerámica, joyas etc., todo ello correspondiente al siglo VII ; y por el nombre de Amminadab se puede datar la tumba alrededor del año 650 a. C.

Los excavadores hacen notar que en líneas generales la cerámica coincide con la palestinense, y las anomalías deben ser atribuídas a la diferencia de región.

VICENTE VILAR

Jerusalén, marzo 1954.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

UBACH, B., O. S. B.: *Josue-Jutges-Rut. (La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Monserrat.)* Monestir de Monserrat, MCMLIII, Barcelona.

En este nuevo volumen de la prestigiosa Biblia de Montserrat el infatigable P. Ubach nos presenta el comentario de tres libros que tienen cierta unidad en cuanto reflejan una época bien concreta de la historia del pueblo en su proceso de sedentarización en Canaán. El autor está particularmente preparado para ello, ya que pocos como él conocerán tan bien la geografía de Palestina y Transjordania, marco geográfico de los relatos de estos libros que en un gran tanto por ciento son un elenco de nombres geográficos. El P. Ubach se mueve con seguridad en ese dédalo de nombres toponímicos y sitúa magníficamente las escenas bíblicas. Por otra parte, tiene buen cuidado en destacar la teología de la historia de Israel en este período, lleno de tanteos e inseguridades. Se podrá disentir del autor en muchos puntos particulares; pero, en conjunto, el lector no especializado agradecerá al autor de estas páginas el esfuerzo que supone un comentario de esta índole. La impresión tipográfica es impecable, y realmente tenemos que felicitarnos de que en nuestra patria se haya emprendido un comentario a la Biblia de este género. Siempre hemos recomendado a nuestros alumnos la adquisición de esta espléndida colección porque la creemos realmente formativa para todos los que, dentro del gran público culto, se interesan por las cuestiones bíblicas. Este volumen que reseñamos en nada desmerece de los ya publicados. Que Dios premie el trabajo de los beneméritos monjes de Montserrat y que les ayude a dar pronto cima a la gran obra iniciada.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

H. CAZELLES, P. S. S.: *Les livres des Chroniques. (La ainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jerusalem.)* Les Editions du Cerf, 29 boulevard Latour-Maubourg, París, 246 págs.

El libro de las «Crónicas» o de los «Paralipómenos» tiene unas características bien acusadas dentro de la misma Biblia por su índole esquemática y su visión teológica de la historia. Este fascículo que tenemos entre manos correspondiente

a la colección de la «Bible de Jerusalem», como en general todos los de esta selecta colección, presenta la novedad de una excelente introducción a los libros de las crónicas. No se puede decir más en menos páginas. Sobre todo, la visión que da de los procedimientos literarios utilizados en la composición del libro son sumamente luminosos, y en verdad que son la mejor introducción a su lectura. Ese carácter artificial de estos libros dentro de un marco teológico deuteronómico queda admirablemente descrito en las páginas introductorias. Las notas del comentario son muy sucintas, pero extremadamente objetivas y esclarecedoras. Nuestra cálida aprobación a esta espléndida colección divulgadora que ha de dejar profundas huellas en la formación del gran público católico de lengua francesa.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Van Dijk, J. J. A.: *La Sagesse suméro-accadienne.*—Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes.—Leiden 1953, pp. 146.

Aunque lo que todavía poseemos de lo que fué escrito por los Sumerios es una pequeña parte, lo que queda, no obstante, forma una suma considerable y de una gran variedad. El autor ha creído que había llegado la hora de agrupar estos textos en categorías razonadas y de estudiar sus formas, de suerte que el sumerólogo tenga a la mano un instrumento que le facilite la clasificación de los textos y el no sumerólogo interesado pueda sacar una impresión del valor de las traducciones que siguen a los respectivos textos transcritos.

Se trata de un libro muy bien informado y escrupulosamente dispuesto, cuya lectura nos da una visión panorámica de la riqueza de la cultura sumeria en el área del espíritu. Con ello llegamos a la conclusión de que la tradición sapiencial es más antigua de lo que hasta ahora se creía.

Se examinan detenidamente los distintos géneros literarios que aparecen en los textos: proverbios, instrucciones, enigma, fábula, cartas a los dioses, ensayos parenéticos, disputas, sentencias, máximas, monólogos del justo paciente.

Con respecto a este último género literario las investigaciones del autor abren nuevas perspectivas para el estudio del Libro de Job y, en general, del problema del Dolor en el Antiguo Testamento. Según ello, la tradición de los justos pacientes se remonta a los tiempos sumerios, bien entendido que se trata, no ya de simples salmos penitenciales, sino de reflexiones monologadas sobre el problema de la existencia del mal.

Ahora bien, para los Sumerios el castigo del justo se presenta como objeción, como problema, y no como doctrina teológica, como entre los semitas, para los cuales el castigo es siempre consecuencia del pecado, consciente o inconsciente.

Termina el autor advirtiendo acertadamente que el estudio de estos textos sumerios nos aporta la sorpresa de la existencia de numerosos géneros literarios en una época tan antigua de la Historia. Y, aunque por ahora no se puedan hacer más precisiones, está claro que aquella literatura tuvo que influir en el ritmo universal de la cultura, dada la preeminencia mundial de los babilonios en aquella encrucijada de la Historia.

José María González Ruiz.

GROSS, H.: *Weltherrschaft als religiöse Idee im Altem Testament* (Bönner biblische Beiträge 6). En 8.°, 157 págs. Bonn, Hanstein, 1953.

La idea del «imperio mundial» es realmente una idea que en el A. T. se halla relacionada con los orígenes del Mesianismo. El A. hace notar certeramente que ya en las primeras páginas del Génesis encontramos la idea de Dios Señor del universo. En la promesa de Abraham Dios dice que en la posteridad del patriarca serán bendecidos todos los pueblos, lo que ya es una insinuación de cierta idea de dominio universal. Este concepto universalista se destaca de un modo claro en la literatura profética, pero en realidad no es debido a la contribución cultural de los imperios orientales, sino al germen de universalidad religiosa que se halla en los orígenes del mismo pueblo elegido. En realidad, la idea mesianica es la que hace desarrollar el universalismo en la tradición israelita. El Mesías será el gran Señor que tendrá a todos los pueblos como escabel de sus pies.

Tal es, en síntesis, el desarrollo de este excelente trabajo de teología bíblica, que es una excelente contribución a una visión teológica de la historia del A. T. Naturalmente en esta clase de trabajos hay siempre el peligro de síntesis demasiado cerradas y no siempre se matizan las situaciones históricas que condicionan la evolución de las ideas. En este sentido hubéramos deseado en el autor más precisión en algunos capítulos.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

RENGSTORF, KARL HEINRICH: *Die Auferstehung Jesu*. Luther-Verlag, Witten-Ruhr 1954, pp. 127.

Con nuevos e interesantes puntos de vista demuestra el autor que la Resurrección de Cristo no sólo ya en un mero sentido espiritualizado, sino como tal Resurrección corporal, pertenece al núcleo íntimo del primitivo mensaje cristiano, de suerte que la Iglesia cristiana se presentó desde el principio precisamente como la Comunidad de un Resucitado.

El primitivo «Kerygma» se presenta como un λόγος τοῦ σταυροῦ, como un mensaje, cuya peculiaridad frente a los otros mensajes o «narraciones culturales» radica en el hecho insólito de que en el centro de su exposición aparece una Cruz bien definida, la Cruz de Cristo. Todos los cuatro Evangelios no son más que narraciones de las distintas etapas del camino de Jesús hacia la Cruz.

Ahora bien, el mismo «Kerygma» en todas sus partes no deja lugar a duda que la Cruz de Jesús y su muerte son tan altamente testimoniadas y proclamadas (1 Cor. 11, 26), precisamente el hecho de que el Jesús crucificado ha resucitado y sigue viviendo, de suerte que su actuación no tiene fin.

Esta inseparabilidad, en el mensaje cristiano, entre la Cruz y la Resurrección, aparece a cada momento en el N. T. La paradoja de la Cruz no consiste en que Jesús, un hombre maravilloso, poseedor de un conocimiento profundo y de un alma generosa, hubiera sido rechazado por la sociedad. La paradoja más bien consiste en este hecho desconcertante: que el Crucificado es el mismo Resucitado, y que, aun como Resucitado y Viviente, sigue siendo el Crucificado.

A ello se refieren, sin duda, algunas expresiones paulinas: los «príncipes de este eón crucificaron al *Señor de la Gloria* (1 Cor. 2, 8); los judíos «mataron al *Señor* Jesús» (1 Tes. 2, 15); en el himno cristológico de Fil. 2, 6 ss. se subraya expresamente esta identidad entre el «siervo paciente y sujeto» y el «poseedor del Nombre, sobre todo nombre, del poder universal», llamándosele en este momento culminante con su nombre terreno e histórico «Jesús».

El Apocalipsis de San Juan ofrece a este respecto una abundante aportación: en numerosos pasajes parece el Resucitado en el trono divino en calidad de «Cordero inmolado» (5, 6; 7, 9-17; 13, 8, etc.); aún más: sus mismos enemigos, los que lo crucificaron, reconocerán a su víctima en el Hijo del Hombre, que, según la Profecía de Daniel, vendrá glorioso sobre las nubes (1,7; cfr. J. 19, 37).

Así pues, combatir o minimizar la Resurrección no es meramente eliminar un mito que no toca al «Kerygma»; no es una simple «desmitilogización», tal como la propugna Rudolf Bultmann, sino, al contrario, es irrumpir contra el objeto central de la fe primitiva. Sin la Resurrección se hace ininteligible el origen y constitución de la primitiva Comunidad, que se presenta como «la Iglesia de Dios en Cristo Jesús», unida con el Resucitado y participando de la plenitud de su vida.

Toda su fe, su seguridad acerca del perdón de los pecados, su conciencia de la propia misión, se fundan sobre este presupuesto.

La Resurrección de Cristo no se presenta en el N. T. como una especulación ideológica, sino simplemente como un hecho, una realidad operada por Dios y, en gran parte, inesperada para los Discípulos.

El mismo Pablo rehuye hacer del mensaje pascual una elaboración filosófica; todo su afán, como el de los demás, es ser testigo.

El carácter oculto de la Resurrección no supone un lastre para nuestra fe; ello es una necesidad teológica. El Resucitado está, por ello mismo, en una nueva relación con Dios. El es la «imagen» y la «doxa» del Dios invisible. Con ello se llega a tocar el Misterio de la Trinidad.

Como vemos, estamos ante una obra seria y de primera mano sobre la teología de la Resurrección, cada día más necesaria de subrayar, ya que el mensaje cristiano primitivo era esencialmente un mensaje pascual.

Solamente lamentamos la incertidumbre en que deja el problema de la divinidad de Cristo, y, consiguientemente, la Trinidad de Personas, cuyo planteamiento y solución forman el eje de toda la soteriología del Nuevo Testamento.

José María González Ruiz.

LEAL, JUAN, S. I.: *Sinopsis de los cuatro Evangelios*. Nueva versión del original griego, en columnas paralelas, con notas críticas. Madrid, B. A. C., 1954, 135 × 200 mm., XIX 553 págs.

La lectura de los Evangelios en lengua vulgar, cada día más extendida entre los fieles, no puede menos de hacer sentir la curiosidad por el problema sinóptico y la necesidad, por consiguiente, de poseer en castellano una sinopsis concordada de los cuatro Evangelios. Poseíamos sinopsis manuales tanto en griego como en latín. Había concordia en latín y en castellano, tan conocidas como la del P. Bover y la del Card. Gomá. Pero faltaba una sinopsis concordada en nuestra lengua que presentara íntegramente los pasajes paralelos de los cuatro Evangelios dentro de un cuadro topográfico y cronológico científicamente establecido.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que tan relevantes servicios está prestando a la cultura religiosa en España, nos ofrece hoy esa obra cuidadosamente preparada por el docto jesuíta de Granada, P. Juan Leal.

El texto castellano de los cuatro Evangelios representa una nueva traducción hecha directamente del griego, en la que se armoniza la máxima fidelidad con la propiedad y elegancia de la frase española moderna. Acompañan al texto copiosas notas al pie de página en las que preferentemente se trata de justificar la traducción o de razonar críticamente el orden cronológico establecido y el paralelismo de los diversos Evangelios. Para facilitar la búsqueda de los diversos pasajes en la sipnosis hay dos índices—uno de los Evangelios por orden de capítulos y versículos y otros de las perícopes litúrgicas—que remiten a los números con que aparecen encabezados en la obra los distintos episodios.

Pero lo más personal y útil del trabajo del P. Leal en la presente obra es la densa y jugosa introducción de 107 páginas, donde explica y razona los fundamentos del cuadro topográfico y cronológico de su sinopsis. Aquí la aportación del profesor de Granada puede ser muy provechosa incluso a los estudiosos, y si no consigue convencer a todos de la necesidad de seguir su plan, por lo menos contribuirá a replantear algunas cuestiones previas que condicionan el encuadramiento histórico de muchos pasajes del Evangelio.

En sendos capítulos analiza—siguiendo el orden de su mayor o menor utilidad para la cronología—el plan y características literarias de Juan, Lucas, Marcos y Mateo. Algunas aparentes audacias de la sinopsis, como la identificación de la aparición a las mujeres (en plural en Mt) con la individual a Magdalena que refieren S. Marcos y S. Juan (núm. 347), se encuentran plenamente justificadas en esta introducción.

Especialmente interesante resulta el capítulo dedicado a S. Lucas. Contra la mayoría de los autores, que consideran la sección Lc. 9,51-18,14 como un marco ficticio en el cual S. Lucas coloca las noticias que personalmente ha recogido sin indicaciones cronológicas o geográficas, el P. Leal defiende la realidad histórica de este marco lucano. Se trata de tres viajes distintos agrupados en un marco literario que es la subida a Jerusalén, y esto hace que el Señor en los dos primeros no aparezca entrando en la Ciudad Santa. El tercero—paralelo con el de los otros sinópticos—señala el fin del ministerio galilaico y la última subida a Jerusalén, que coincide con la fiesta de los Tabernáculos del último año. Los otros dos son contemporáneos del ministerio en Galilea y corresponden a la subida para las fiestas de Pentecostés y de los Tabernáculos del segundo año de la vida pública (en la hipótesis de tres años que es la que defiende el P. Leal). Para el encuadramiento

cronológico de estos dos primeros viajes en el ministerio galilaico de los otros dos sinópticos y del propio Lucas, se basa el P. Leal en las salidas que el Señor hace de Cafarnaum, según el esquema sinóptico, para evangelizar las otras ciudades de Galilea.

Sobre estos principios, extensamente razonados, monta el P. Leal una sinopsis concordada que, como tal, resulta revolucionaria. El juicio que se forme sobre ella dependerá de la aceptación o repulsa de dichos principios. Personalmente no los encontramos suficientemente probados. La realidad histórica de los tres viajes nos parece una idea preconcebida que encierra graves inconvenientes. Y tal vez no sea el menor la dificultad de explicar por qué, si el cuadro ideal de San Lucas es Jerusalén, se colocan en estos viajes episodios que, según el P. Leal, sucedieron tal vez en Jerusalén.

Sin embargo, ahí queda el trabajo del P. Leal como uno de los esfuerzos más serios—y que siempre habrá de tenerse en cuenta—para la difícil tarea de ordenar históricamente los datos de los Evangelios.—S. Muñoz Iglesias.

REVISTA DE REVISTAS

Aevum, 1954, sept.-dic. — Memoli, A. F., O. F. M., *Ritmo e testi biblici negli scrittori cristiani di prosa d'arte*, pp. 419-444.

Antonianum, 1955, fasc. 1.— Bertram Brodmann, O. F. M., *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1, 34 in der Auseinanderstzung von heute* (Recoge las opiniones encontradas y reafirma la interpretativa de la virginidad de María), pp., 17-44.

Bibel und Kirche, 1955, 1.— Max Meinertz, *Wesen und Bedeutung der Johanensapoklypse*, pp. 3-13.

Bible et vie chrétienne, dic. 1954/febr. 1955.— Lucien Cerfaux, *Service du Christ et Liberté*, pp., 7-15.—Hilaire Duesberg, *La Proximité de Dieu dans la Liturgie de l'Avent*, pp., 16-30.—Albert Descamps, *La grande Prophétie du malheur*, pp 31-39.—Jean Duplacy, *L'Espérance de la Glorie de Dieu*, pp. 40-54.—Ephrem Florival, *Le Jour du Jugement*, pp. 61-75.—Irénée Fransen, *Cahier de Bible: I et 2 Thessaloniciens*, pp. 76-88.—Marc-François Lacan, *La Source de l'Assurance chrétienne*, pp. 89-94.—*Expériences et chroniques*, pp., 95-112.—*Correspondance, Recensions, Revue des revues*, pp. 113-128.

Biblica, 1954, fasc. 4.—R. Follet, *Une nouvelle inscription de Merodach-Baladan II.* (Transcribe y traduce un documento de fundación de Merodac-Baladán, y lo compara con otro de Sargón, haciendo resaltar su interés en el aspecto redaccional, histórico, religioso y geográfico), pp. 413-428.—M. H. Gottstein, *Die Jesaiah-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften* (Aunque presenta varios grupos de variantes comparadas con DSI, advierte prudentemente que, para valorar debidamente las coincidencias y las divergencias, habría que conocer mejor todos los m. hebreos), pp. 429-442.—G Ongaro, *Saltero veronese e revisione agostiniana* (Comparando el veronés con los otros salterios latinos publicados por Weber, concluye que todos tienen un fondo común europeo, pero también ofrecen variantes diversas, que confieren especial relieve al galicano y al veronés. Las variantes de este último suponen a veces distinto texto griego o vienen de la influencia de lugares paralelos o de correcciones estilísticas para mayor adaptación al texto griego. Las coincidencias del veronés con las Enarrationes in Psalmos de S. Agustín se deben en parte a la actividad revisionista de éste y en parte a la recensión que le sirvió de base y que sería oriunda del N. de

Italia), pp. 443-474.—A. Rubinstein, *Isaiah LII, 14* — מִשְׁחַת — *and the DSIa Variant* (Sería un participio hophal en estado constructo con yod final), pp. 475-479.—S. Lyonnet, *L'etude du milieu littératre et l'exégèse du Nouveau Testàment* (Critica de la tesis de Ducamp sobre la justicia en los Evangelios y en el Cristianismo primitivo, y de otra de Dupont sobre la Gnosis, en las que siguen los principios de la «historia de las formas»), pp. 480-502.—*Res bibliographicae*: J. P. Smith, *Patristica*, pp. 503-506.—P. Nober, *Festschriften*, pp. 507-511.—*Recensiones*, pp. 512-538.—*Nuntii personarum et rerum*: *In memoriam P. Antonii Deimel S. J.*, pp. 539-544.—*Res Instituti*, pp. 545-547. -*Ad dignitatem episcopalem evectus*, p. 547.—*Nominationes*, p. 547.—*Vita functi*, p. 547.—*Effossiones Hirbet Qumran* 1953, pp. 547-552.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 553-554. *Elenchus bibliographicus biblicus*, pp. 121-172.—*Index alphabeticus Elenchi bibliograprcii biblici*, pp. 173-198.—*Index Elenchi bibliographici biblici*, pp. 199-202.

La Ciencia Tomista, 1955, ener.-marz.—Maximiliano García Cordero, O. P., *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial* (Leído en la Semana Bíblica de 1954), pp. 3-24.—Manuel de Tuya, O. P., *Inspiración bíblica y géneros literarios* (Leído en la Semana Internacional de Estudios Superiores Eclesiásticos de Salamanca 1954), pp 24-63.

La Civiltá Cattolica, 1955, 19 marzo.—A. Bea, S. I., *Dieci anni del nuovo Salterio latino*, pp. 604-615.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1954, oct.-dic—L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt. XI, 25-30* (En esta primera parte de su articulo compara Mt. XI 25, con Dan. II, 23), pp. 740-746.

Estudios Franciscanos, 1955, ener.-abr.—Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap., *La resurrección escatológica individual en la literatura judía precristiana* (Indice del estado de la cuestión), pp. 71-83

Evangelische Theologie, 1955, feb.—Hermann Diem, *Die Schriftauslegung als der theologische Ort des dogmatischen Denkens* (La interpretación de la Escritura como lugar teológico del pensamiento dogmatico), pp. 49-65.—Roger Mehl, *Zur Bedeutung von Kultus und Sakrament im Vierten Evangelium* (Observaciones críticas al libro de Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile Johannique*), pp. 65-74.

The Irish Theological Quarterly, 1955, ener.—O'Flynn, *The senses of scripture* (Recoge ampliamente las opiniones encontradas, especialmente sobre el «sensu plenior», pero desconoce lo español), pp. 57-66.—M. Leahy, *The popular idea of God in Amos*, pp. 68-73.

Lumiére et Vie, febr.—Th. Maertens, *Jérusalem, cité de Dieu: Psaume CXXVI*, pp. 1-12.

Nouvelle Revue de science missionnaire, 1955, 1.—Cieslik, Hubert, S. J., *Die Heilige Schrift in der alten Japanmission*, pp. 30-41.

Nouvelle Revue Théologique, 1954, diciembre.—G. Lambert, S. J., *Le drame du jardin d'Eden*. II (En este artículo, continuación de otro anterior, estudia: el personaje de la mujer, del hombre, de Yahvé-Elohim y los Elohom, la prohibición del árbol de la vida), pp., 1044-1072

— — — —, **1955, feb.**—J. Cambier, S. D. B., *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean* (Las imágenes del A. T. declaradas por San Juan tienen una significación profética para el fin de los tiempos), pp. 113-122.

— — — — **1955, marz.,**—J. Cantinat, C. M., *Les Paraboles de la Miséricorde* (*Luc. XV, 1-32*) (Primero en general y luego de cada una en particular estudia: el título, las circunstancias y la doctrina), pp. 246-264.

Recherches de Science Religieuse, 1954, oct.-dicb.—André Pelletier, *L'Attentat au Droit du Pauvre dans le Pentateuque des LXX*, pp. 523-527.

— — — —, **1955, ener.-marz.**—Henri Cazellas, *Les Poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie* (Los poemas son: Is. 42,1-7; 49,1-9a; 50,4-9a; 52,13-53, 12.—(Misión del siervo es comunicar el mandato divino a las naciones y librar a Israel no sin sufrimientos y humillaciones por su parte, aunque él no se quejará. ¿Quién es?), pp. 5-55.—Joséph Lécuyer, *Jésus, fils de Josedec et le Sacerdote du Christ* (La tradición cristiana apoyada en Zach 3,1-9 lo propone como tipo del sacerdocio cristiano, que aparece así con una orientación escatológica), pp. 82-103.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1955, ener.-mar.—Jacques-E. Ménard, *L'interpretation patristique de Jean VII, 38* (Parece que lo entendieron en sentido mesiánico, pero Orígenes, influído por Filón, lo entiende en sentido temporal místico), pp. 5*-25*.—Albert Strobel, O. M. I., *Chronique biblique* (Los manuscritos del Mar Muerto—la exegesis de los Salmos—Nuevo diccionario bíblico), pp. 53*-65*.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1955, ener.—A. M. Dubarle, N. Walty, *Bulletin de théologique biblique*, pp. 72-119.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1955, 1.—Pierre Bonnard, *Les mythes du Nouveau Testament* (En torno a la teoría de Bultmann de la «desmitización» del Nuevo Testamento), pp. 32-40.

Sacris Erudiri, 1954, 2.—B. Bishoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter* (Luego de indicar las directrices principales da un catálogo de las obras exegéticas hasta el principio del siglo IX), pp.

189-281.—E. Dekkers, O. S. B., *Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épitres de S. Paul* (Está en el cod. 455 de la Univ. de Gante. Es del siglo IX. Pertenece a la familia del Ambrianense y del Harleiano 3063), pp. 429-433.

Sciences Ecclésiastiques, 1955, ener.— Jean-Louis D'Aragon, S. J., *Il faut soutenir els faibles* (Act. 20,35) (En esta primera parte hace la historia de la exegesis de este texto), pp. 5-22.

La Scuola Cattolica, 1954, nov.-dicbre.— St. Lyonnet, S. J., *Il raconto dell'Annunciazione* (Estudio basado en la investigación del género literario), pp. 411-446.

Studia Theologica, 1953, II.— Paul Winter, *Two Notes On Luke I II With Regard To The Theory of Imitation Hebraisms* (Para determinar la lengua en que fueron originalmente compuestos Lc. 1,5-80 y 2,4-21, se precisa un análisis minucioso de cada una de las expresiones lucanas. El A. lo intenta de Lc. 1,78 y 2,13), pp. 158-165.

Theological Studies, 1954, december.— Mitchell J. Dahood, S. J., *Ugaritic «drkt» and Biblical «derek»*, pp. 627-631.

— — — —, **1955, marz.**— Vincent T. O'Keefe, *A Recent Interpretation of Bultmann* (En torno a la controversia suscitada por Bultmann sobre la teoría de los mitos en el Nuevo Testamento), pp. 77-85.

Theologie und Glaube, 1954, 6.— Johannes Brinktrine, *Das Protoevangelium (Gen. 3,15) und die Unbefleckte Empfängnis Mariens*, pp. 413-422.

— — — —, **1955, 1.** Lukas Kunz, O. S. B., *Die Gestalt des 84. Psalms* (Un ejemplo de cómo el estudio previo de la estructura silábica, estrófica y rítmica prepara la mejor comprensión del contenido ideológico), pp. 22-34.—Johannes Günther, *Das Becherwort Jesu* (Atendiendo a ciertas correcciones gramaticales ya no existe más la aparente diferencia en la fórmula del cáliz), pp. 47-49.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1955, 2.— Franz Müssner, *Der Begriff des «Nächsten» in der Verkundigung Jesu* (Exposición de la parábola del buen samaritano, en la que se contiene la doctrina sobre el «prójimo»), pp. 91-99.— Heinrich Schneider, *Die alten lateinischen Psalterien in kritische Neuausgaben* (El romano, el galicano y el «juxta Hebraeos»), pp. 110-113.

LIBROS RECIBIDOS

*De ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG. Münster Westf. (Alemania).

HEINZ SCHÜRMANN: *Der Einsetzungsbericht. Lk 22,19-20. Einer Quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes. Lk 22,7-38* (Neutestamentliche Abhandlungen. XX. Band. 4 Heft).—Münster Westf, 1955.—165 × 245 milímetros, XII + 153 páginas.

*De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

VARIOS AUTORES: *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria.* 5.ª edición. Texto bilingüe y comentado por profesores de la Pont. Univ. de Salamanca.—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XLVIII + 1.092 páginas.

DÍEZ RAMOS, O. S. B.: *Obras Completas de San Bernardo,* II (último). Sermones sobre el Cantar de los Cantares. Sobre la consideración. De las costumbres y oficios de los obispos. Sobre la conversión. Del amor de Dios. Del precepto y de la dispensa, etc.—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XIV + 1.260 páginas.

MARIO RIGHETTI: *Historia de la Liturgia. I. Introducción general. El año litúrgico. El Breviario.*—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XIII + 1.341 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica. Tratado de la vida de Cristo* (*3.q. 27-59*).—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XVI + 684 páginas.

MONS. ANGEL HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo. V.*—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XXIV + 1.100 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica,* tomo X. *Tratados de la templanza, de la profecía y de los distintos géneros de vida y estados de perfección.*—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XIX + 887 páginas.

RODOLFO FIERRO, S. D. B.: *San Juan Bosco. Biografía y escritos.*—Madrid, 1955. 140 × 200 mm., XXIV + 987 páginas.

*De Edit. DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París.

JEAN STEIMNANN: *Ainsi parlait Qohèlèt.*—París, 1955.—120 × 190 mm., 136 páginas.

*De Edit. HERDER, Balmes, 22. Barcelona.

EUGENIO WALTER: *El sello de Dios vivo.*—Barcelona, 1955.—125 × 185 mm., 104 páginas.

EUGENIO WALTER: *La sublimidad del matrimonio cristiano.*—Barcelona, 1955.—125 × 185 mm., 94 páginas.

*De Edit. HERDER, Wollzeile, 33. Viena.

WERNER WURBEL: *Bibelarbeit in der Pfarre.* Erfahrungen aus 1000 Bibelstunden.—Wien, 1955.—110 × 190 mm., 110 páginas.

*De W. KOHLHAMMER VERLAG. Stuttgart.

GERHARD FRIEDRICH: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Begründet von Gerhard Kittel. In Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen. Herausgegeben von. Fünfter Band.—Stuttgart, 1954.—220 × 300 mm., VIII + 1.032 páginas

*De Edit. MARIETTI. Via Legnano, 23. Torino.

GINO BRESSAN, F. D. P.: *Samuele* (La Sacra Biblia).—Torino, 1954.—170 × 240 milímetros, XVI + 739 + mapas y fotografías.

GIOVANNI RINALDI: *Le Lingue Semitiche. Introduzione generale storica e bibliografica.* (La Sacra Biblia).—Torino, 1954.—170 × 240 mm., 103 páginas más mapas y fotografías.

*De ST. MARY'S UNIVERSITY. Baltimore, Maryland.

RAYMOND EDWARD BROWN, S. S.: *The sensus plenior of sacred scripture* (Pontifical Theological Faculty of St. Mary's University).—Baltimore, Maryland, 1955. 150 × 230 mm., XIV + 161 páginas.

*Del MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona).

DOM RAMIRO AUGÉ, O. S. B.: *La Biblia. XV-II Daniel. Lamentations Baruch. Lletra de Jeremías.*—Monasterio de Montserrat (Barcelona), 1954.—210 × 280 milímetros, 336 páginas.

*De la PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE COMILLAS (Santander).

JOSÉ ALONSO DÍAZ, S. J.: *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Ap. 3,14 ss.)* (Publicaciones anejas a «Miscelánea Comillas», vol. VII).—Comillas (Santander), 1955.—170 × 240 mm., 89 páginas.

*Del PONTIFICIO INSTITUTO BÍBLICO. Piazza della Pilotta, 35. Roma.

JOSEPH BONSIRVEN, S. J.: *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrètiens pour servir a l'intelligence du Nouveau Testament.*—Roma, 1955.—180 × 245 milímetros, XI + 804 páginas.

*Del SEMINARIO DE SAN PABLO. Cuenca.

RICARDO RÁBANOS, C. M.: *San Pablo, ideal del sacerdote.*—Cuenca, 1955.—120 × 175 mm., 205 páginas.

*De SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE. 224 North Fifteenth Street. Philadelphia 2, Pennsylvania.

MATITIAHU TSEVAT: *A Study of the language of the biblical psalms* (Journal of Biblical Literature Monograph Series, volume IX).—Philadelphia 2, Pennsylvania, 1955.—155 × 230 mm., VIII + 153 páginas.

D* THE BIBLICAL COLLOQUIUM. 731 Ridge Avenue. Pittsburgh 12, Pennsylvania. U. S. A.

GEORGE E. MENDENHALL: *Law and covenant in Israel and the ancient near eart.*—Pittsburgh 12, Pennsylvania, U. S. A., 1955.—155 × 235 mm., 50 páginas.

WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT: *The Biblieafter twenty years of archeology.* Reprinted from Religion in Life, vol. XXI, núm. 4 (1952).—Bibliocal Colloquium. Pittsburgh, Pennsylvania, 1954.—155 × 235 mm., 537 a 550 páginas.

*De WALTER DE GRUYTER & C.º Berlín.

Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. Nach den handschriften herausgegeben von ADOLF JÜLICHER. *III Lucas Evangelium.*—Berlín, 1954.—225 × 310 mm., 282 páginas.

La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni

(*Continuación.*)

IV. Estudio crítico

En esta parte dispondremos nuestro estudio conforme al plan que desde hace años hemos venido siguiendo en la C E V E y al cual hemos sometido el estudio de los demás códices. Puede servir de ejemplo el trabajo escrito sobre el *Oscense* (235), aunque el presente será mucho más amplio y detallado.

A. Primera parte: Extratextual

1. Elementos extrabíblicos.

1) *Sumarios.*

Igual que los demás códices visigóticos españoles, y que otros de distinta procedencia (236), la *Biblia de la Cava* abunda en esta clase de elementos.

En ella se llaman casi exclusivamente de dos maneras: *Capitole* y *Helenchus*, aunque estos nombres se escriben ortográficamente de distintos modos. Nunca en el *Cavense* se les llama *Recapitulaciones* o *Breves*, como en otros códices. Se llaman *Helenchus* en los Evangelios, y *Capitolae* en las *Epístolas* y en el *Vicjo Testamento*. Sólo ante *Esdras* se escribe *Capitulatio*.

La *Biblia de la Cava* no tiene actualmente *Sumarios* en el *Eptateuco*. Ni se escribieron jamás. Ignoramos por qué causa. La mano primera o no los conoció o los omitió voluntariamente. En cambio,

---

(235) Cf. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 179 ss.

(236) Cf. D. de Bruyne, *Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine*, Namur 1914.

más tarde se hizo una nueva numeración de capítulos. Por esta numeración se puede deducir la serie que tenía ante los ojos el corrector. Esta se adapta a la serie *De lucis exordio*, correspondiente a la columna IS, de De Bruyne (237), que hemos estudiado en otra parte (238). Es decir, una numeración que corresponde a la recensión isidoriana, cuyo mejor representante es la *Biblia Hispalense*, o *Códice Toledano*.

A continuación damos, en forma de índice, la serie completa de los capítulos del *Cavense*, tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*.

a) *Viejo Testamento*.

1. *1 Sam.*, Hubi orat anna... (239).
2. *2 Sam.*, Hubi hoccidit dauid... (240).
3. *3 Reg.*, Hubi bethsabee... (241).
4. *4 Reg.*, Hubi dominus... (242).
5. *1 Par.*, De adan sequens... (243).
6. *2 Par.*, De hostiis que... (244).
7. *Iob.*, De iob et... (245).
8. *Esdr.*, Quomodo cyrus... (246).
9. *1 Mac.*, Ubi euersa... (247).
10. *2 Mac.*, Ubi hoccissus est... (248).

---

(237) *Sommaires*, pág. 51 ss.

(238) *Elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss.

(239) Cf. el texto en D. DE BRUYNE, *Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine*, Namur 1914, pág. 80. BSLVV, V, 34 ss. Y el estudio correspondiente en nuestra colección CEVE, de ESTUDIOS BÍBLICOS, en Madrid, EB 4 (1945) 61 ss. ID., VLH, I, 387.

(240) D. DE BRUYNE, pág. 86. BSLVV, V, 47 ss. AYUSO, *Los elementos*... EB 4 (1945) 61 ss. ID., VLH, I, 387.

(241) *Ib.*, pág. 91. BSLVV, VI, 53 ss. *Ib.*, *Los elementos*... EB 4 (1945) 61 ss. ID., VLH, I, 387.

(242) *Ib.*, pág. 97. BSLVV, VI, 54 ss. *Ib.*, *Los elementos*... EB 4 (1945) 61 ss. ID., VLH, I, 387.

(243) D. DE BRUYNE, pág. 124. BSLVV, VII, 13 ss T. AYUSO, *Los elementos*... EB 5 (1946) 6 ss.

(244) *Ib.*, pág. 132. BSLVV, VII, 16 ss. *Ib.*, *Los elementos*... EB 5 (1946) 6 ss.

(245) *Ib.*, pág. 155. BSLVV, IX, 83 ss. *Ib.*, *Los elementos*... EB 5 (1946) 430 ss. ID., VLH, I, 388.

(246) *Ib.*, pág. 140. BSLVV, VIII, 11 ss. *Ib.*, *Los elementos*... EB 5 (1946) 19 ss.

(247) *Ib.*, pág. 159. *Ib.*, *Los elementos*... EB 7 (1948) 147 ss. ID., VLH, I, 392.

(248) *Ib.*, pág. 161. *Ib.*, *Los elementos*... EB 7 (1948) 147 ss. ID., VLH, I, 392.

b) *Nuevo Testamento.*

11. *Mt.*, Natiuitas Xp̄i... (249).
12. *Mc.*, De iohanne babtista... (250).
13. *Lc.*, Zaccharia uiso angelo (251).
14. *Ioh.*, Pharisaeorum leuitate... (252).
15. *Rom.*, Paulus uocatus fidem... (253).
16. *1 Cor.*, Laudat corintheos... (254).
17. *2 Cor.*, Deus totius... (255).
18. *Gal.*, Quia non ab... (256).
19. *Eph.*, Quia ante... (257).
20. *Phil.*, Quia memor... (258).
21. *Col.*, Quia horet... (259).
22. *1 Thess.*, Gratias ei agit... (260).
23. *2 Thess.*, Laudat eos... (261).
24. *1 Tim.*, Thymotkeum commonet... (262).
25. *2 Tim.*, Quod desideret... (263).
26. *Tit.*, Titum instruit... (264).
27. *Hebr.*, Quia in nouissimis... (265).
28. *Iac.*, Gaudendum in... (266).
29. *1 Petr.*, Quod per christi... (267).
30. *2 Petr.*, Gratia dei nos... (268).
31. *1 Ioh.*, De uita quam... (269).

---

(249) *Ib.*, pág. 270. Ayuso, VLH, I, 393
(250) *Ib.*, pág. 282. *Ib.*, VLH, I, 393.
(251) *Ib.*, pág. 288.
(252 *Ib.*, pág. 302.
(253) *Ib.*, pág. 314. *Ib.*, VLH, I, 395.
(254) *Ib.*, pág. 320 *Ib.*, VLH, I, 395.
(255) *Ib.*, pág. 328. *Ib.*, VLH, I, 395.
(256) *Ib.*, pág. 334. *Ib.*, VLH, I, 395.
(257) *Ib.*, pág. 338. *Ib.*, VLH, I, 395.
(258) *Ib.*, pág. 342. *Ib.*, VLH, I, 395.
(259) *Ib.*, pág. 346. *Ib.*, VLH, I, 395.
(260) *Ib.*, pág. 348. *Ib.*, VLH, I, 395.
(261) *Ib.*, pág. 350. *Ib.*, VLH, I, 395.
(262) *Ib.*, pág. 352. *Ib.*, VLH, I, 396.
(263) *Ib.*, pág. 356. *Ib.*, VLH, I, 396.
(264) *Ib.*, pág. 360. *Ib.*, VLH, I, 396.
(265) *Ib.*, pág. 362. *Ib.*, VLH, I, 396.
(266) *Ib.*, pág. 382. *Ib.*, VLH, I, 397.
(267) *Ib.*, pág. 384. *Ib.*, VLH, I, 397.
(268) *Ib.*, pág. 386. *Ib.*, VLH, I, 397.
(269) *Ib.*, pág. 387. *Ib.*, VLH, I, 397.

32. *2 Ioh.*, Gaudere se dicit... (270).
33. *3 Ioh.*, Congratulatur gaio... (271).
34. *Iudas*, Commonens hut... (272).
35. *Act.*, De conuersatione... (273).
36. *Apoc.*, Beatos esse... (274).

La serie se compone, pues, de 36 capítulos, de los cuales 10 pertenecen al *Viejo Testamento* y 26 al *Nuevo*. En el *Nuevo Testamento* la serie es casi completa. Salvo la *Epístola a Filemón*, los tienen todos los demás libros.

En el *Viejo* sólo hay 10, por faltar los del *Eptateuco*. Como ya dijimos, no los incluyó la mano original, pero fueron insinuados por una mano posterior, que incluye una enumeración análoga a la del *Toledano*. De haberlos escrito, serían 17. Exactamente como en la *Biblia de Huesca*. Después los estudiaremos a la luz de la Crítica.

2) *Prólogos.*

De manera análoga a como se hallan en otros manuscritos, hay en el *Cavense* ante los libros bíblicos una serie numerosa de *Prólogos*. Suelen tener en los códices diversos nombres. Particularmente se les llama *Prologus*, *Præfatio*, *Argumentum*. En el *Cavense* predomina la primera denominación. Pero también hallamos las otras. Ex. gr.: *F. 120 r. a.* «Explicitae sunt praefationes». *F. 258 v. a.* «Argumentum in aepistola ad corintkeos prima», etc. En las *Epístolas de San Pablo* predomina la palabra *Argumentum*.

Damos a continuación el Indice completo de los *Prólogos*.

a) *Viejo Testamento.*

Pentateuco: No tiene ninguno.

1. *Josué:* Tiene el *Tamdem*, empezado así: Sic tamdem finita... (275).
2. *Reyes:* Viginti duas... (276).

---

(270) *Ib.*, pág. 389 *Ib.*, VLH, I, 397.
(271) *Ib.*, pág. 389 *Ib.*, VLH, I, 397.
(272) *Ib.*, pág. 390. *Ib.*, VLH, I, 397.
(273) *Ib.*, pág. 370. *Ib.*, VLH, I, 393.
(274) *Ib.*, pág. 393. *Ib.*, VLH, I, 397.
(275) Puede verse el texto en D. DE BRUYNE, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur 1920, pág. 22. VSLVV, IV, 3 ss.
(276) *Ib.*, pág. 24. VSLVV, V, 3 ss.

3. *Paralipómenos:* Si septuaginta... (277).
4. *Job:* Cogor por singulos... (278).
5. *Job:* Si autem fiscellam... (279).
6. *Salterio:* Omnem psalmorum... (280).
7. *Salterio:* Qui promissum reddit... (281).
8. *Proverbios:* Tribus nominibus... (282).
9. *Proverbios:* Tres libros salomonis... (283).
10. *Proverbios:* Iungat hepistola... (284).
11. *Eclesiástico:* Multorum nobis... (285).
12. *Isaías:* Nemo cum prophetas... (286).
13. *Jeremías:* Hieremias propheta cui... (287).
14. *Ecequiel:* Hiezecyhel propheta... (288).
15. *Daniel:* Danihelem prophetam... (289).
16. *Oseas:* Non idem ordo... (XII Profetas) (290).
17. *Oseas:* Temporibus hozyae... (291).
18. *Joel:* Sanctus iokel... (292).
19. *Amos:* Ozyas rex... (293).
20. *Abdías:* Iacob patriarcha... (294).
21. *Jonás:* Sanctum ionam... (295).
22. *Miqueas:* Temporibus ioathae... (296).
23. *Naún:* Naum propketa... (297).
24. *Habacuc:* Quatuor prophetae... (298).
25. *Sofonías:* Tradunt hebrei... (299).

---

(277) *Ib.*, pág. 30. VSLVV, VII, 3 ss.
(278) *Ib.*, pág. 38. VSLVV, IX, 69 ss.
(279) *Ib.*, pág. 39. VSLVV, IX, 74 ss.
(280) *Ib.*, pág. 73.
(281) *Ib.*, pág. 69.
(282) *Ib.*, pág. 119.
(283) *Ib.*, pág. 118.
(284) *Ib.*, pág. 118.
(285) Véase el texto bíblico.
(286) *Ib.*, pág. 123.
(287) *Ib.*, pág. 124.
(288) *Ib.*, pág. 124
(289) *Ib.*, pág. 125.
(290) *Ib.*, pág. 135.
(291) *Ib.*, pág. 136
(292) *Ib.*, pág. 137.
(293) *Ib.*, pág. 137
(294) *Ib.*, pág. 138.
(295) *Ib.*, pág. 138.
(296) *Ib.*, pág. 139.
(297) *Ib.*, pág. 139.
(298) *Ib.*, pág. 140.
(299) *Ib.*, pág. 141.

26. *Ageo:* Hieremias propheta... (300).
27. *Zacarías:* Secundo anno... (301).
28. *Malaquías:* Deus per moysem... (302).
29. *Baruc:* Liber iste... (303).
30. *Esdras:* Hutrum difficilius... (304).
31. *Ester:* Hester uariis... (305).
32. *Judith:* Aput hebreos... (306).
33. *Tobías:* Cromatio et heliodoro... (307).
Macabeos: No tiene.

b) *Nuevo Testamento.*

34. *Mateo:* Beato papae damaso (308).
35. *Mateo:* Plures fuise... (309).
36. *Mateo:* Matheus ex iudaea... (310).
37. *Marcos:* Marcus euangelista dei... (311).
38. *Lucas:* Luchas antiochensis... (312).
39. *Lucas:* Quoniam quidem... (313).
40. *Juan:* Hic est iohannes... (314).
41. *Romanos:* Prologus subter... (315).
42. *Romanos:* Multis occupatus... (316).
43. *Romanos:* Primum queritur quare... (317).
44. *Romanos:* Romani ex iudaeis... (318).
45. *Romanos:* Romani sunt in... (319).
46. *Romanos:* Romanos nondum uiderat... (320).

---

(300) *Ib.*, pág. 142.
(301) *Ib.*, pág. 143.
(302) *Ib.*, pág. 143.
(303) *Ib.*, pág. 133.
(304) *Ib.*, pág. 33. VSLVV, VIII, 3 ss.
(305) *Ib.*, pág. 36. VSLVV, IX, 3 ss.
(306) *Ib.*, pág. 35. VSLVV, VIII, 213 ss.
(307) *Ib.*, pág. 35. VSLVV, VIII, 155 ss.
(308) *Ib.*, pág. 153.
(309) *Ib.*, pág. 155.
(310) *Ib.*, pág. 170.
(311) *Ib.*, pág. 171.
(312) *Ib.*, pág. 172.
(313) Véase el texto bíblico.
(314) *Ib.*, pág. 173.
(315) *Ib.*, pág. 224.
(316) *Ib.*, pág. 224.
(317) *Ib.*, pág. 213.
(318) *Ib.*, pág. 215.
(319) *Ib.*, pág. 235.
(320) *Ib.*, pág. 252

47. *1 Corintios:* Corinthii sunt... (321).
48. *2 Corintios:* Post hactam poenitentiam... (322).
49. *Gálatas:* Galathae sunt... (323).
50. *Efesios:* Ephesi sunt... (324).
51. *Filipenses:* Philyppenses sunt... (325).
52. *Colosenses:* Colossenses et hii... (326).
53. *1 Tesalonicenses:* Thessalonicenses sunt... (327).
54. *2 Tesalonicenses:* Ad thessalonicenses secunda... (328).
55. *Timoteo:* Thimotheum instruit... (329).
56. *Timoteo:* Item thimotheo... (330).
57. *Tito:* Titum commonefacit... (331).
58. *Filemón:* Philemoni familiares... (332).
59. *Hebreos:* Haebraei propio gentis... (333).
60. *Santiago:* Quae integre sapiunt... (334).
61. *Actos:* Luchas euangelista... (335).
62. *Actos:* Hactus apostolorum nuda... (336).
63. *Apocalipsis:* Beatus iohannes... (337).
64. *Salterio «ex hebraico»:* Scio quosdam... (338).

c) *Clasificación*

Estos son los Prólogos que tiene el *Cavense*, incluídos los dos canónicos: el *Multorum nobis* del *Eclesiástico* y el *Quoniam quidem* de *San Lucas*. El primero se presenta de forma análoga a los otros prefacios, con letras unciales y semiunciales, pero bajo el epígrafe del texto bíblico. Lo mismo sucede con el segundo, pues forma parte

(321) *Ib.*, pág. 235
(322) *Ib.*, pág. 235.
(323) *Ib.*, pág. 236.
(324) *Ib.*, pág. 236.
(325) *Ib.*, pág. 236.
(326) *Ib.*, pág. 236.
(327) *Ib.*, pág. 237.
(328) *Ib.*, pág. 237
(329) *Ib.*, pág. 237
(330) *Ib.*, pág. 238.
(331) *Ib.*, pág. 238.
(332) *Ib.*, pág. 238.
(333) *Ib.*, pág. 254
(334) *Ib.*, pág. 255
(335) *Ib.*, pág. 269.
(336) *Ib.*, pág. 6.
(337) *Ib.*, pág. 262
(338) *Ib.*, pág. 46. VSLVV, X, 4 ss. H. Sainte-Marie, *S. Hieronymi Psalterium iuxta hebraeos*, Roma 1954, pág. 5 ss.

del *Evangelio de San Lucas*, aunque después del *Prólogo* se vuelva a encabezar el texto con una inicial de grandes proporciones.

Contando, pues, los canónicos, dividiendo en dos el *Prólogo de San Peregrino* en las *Epístolas de San Pablo* —puesto que el códice los divide, ya que deja dos líneas entre la primera parte y la segunda y vuelve a empezar ésta con una gran inicial—, sin contar los *Cánones* de Eusebio y de Prisciliano, hay en el *Cavense* 64 *Prólogos:* 34 para el *Viejo Testamento* y 30 para el *Nuevo*.

De estos *Prólogos* son de San Jerónimo los siguientes:

1. Prefacio a *Josué*, *Jueces*, *Ruth* y *Ester* (339).
2. Prólogo galeato (*Reyes*) (340).
3. Prefacio de la *translatio ex hebraico* (*Paralipómenos*) (341).
4. Prefacio de la *translatio ex hebraico* (*Job*) (342).
5. Prefacio *iuxta emendationem graecam* (*Job*) (343).
64. Epístola a Sofronio (*Salterio*) (344).
8. Comm. *in Ecclesiasten* (345).
9. Prefacio *iuxta septuaginta* (*Proverbios*) (346).
10. Prefacio de la *translatio ex hebraico* (*Proverbios*) (347).
12. Epístola a Paula y Eustoquio *in translatione ex hebraica ueritate* (*Isaías*) (348).
13. Prefacio *in Hieremiam* (349).
14. Prefacio a *Ecequiel* (350).
15. Prefacio *in Danielem* (351).
16. Prefacio *in XII Prophetas* (352).
30. Epístola a Domnión y Rogaciano (*Esdras*) (353)
31. Epístola a Paula y Eustoquio (*Ester*) (354).

---

(339) Cf. T. AYUSO, *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 46 ss.
(340) Cf. ID., *Los elementos extrab. de los Reyes*, EB 4 (1945) 270 ss.
(341) Cf. ID., *Los elementos extrab. de los Paralipómenos...*, EB 5 (1946) 13.
(342) Cf. ID., *Los elementos extrab. de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 432 ss.
(343) Cf. ID., *Ib.*, EB 5 (1946) 434 ss.
(344) Cf. ID., *Ib.*, EB 5 (1946) 444.
(345) Cf. ID., *Los elementos extrab. de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 206 ss.
(346) Cf. ID., *Ib.*, EB 6 (1947) 195 ss.
(347) Cf. ID., *Ib.*, EB 6 (1947) 193 ss.
(348) Cf. ID., *Los elementos extrab. de los Profetas*, EB 6 (1947) 353 ss.
(349) Cf. ID., *Ib.*, EB 6 (1947) 358 ss.
(350) Cf. ID., *Ib.*, EB 6 (1947) 365.
(351) Cf. ID., *Ib.*, EB 6 (1947) 366.
(352) Cf. ID., *Ib.*, EB 6 (1947) 369 ss.
(353) Cf. ID., *Ib.*, EB 5 (1946) 23 ss.
(354) Cf. ID., *Ib.*, EB 5 (1946) 30 ss.

32. Prefacio a *Judith* (355).
33. Epístola a Cromacio y Heliodoro (*Tobías*) (356).

Y además los dos siguientes de los *Evangelios:*

34. Epístola *ad Damasum* (357).
35. Prologus quattuor Euangeliorum. Comentario *in Mattheum* (358).

Los restantes los podemos incluir bajo el título general del *Pseudo-Hieronymus*, ya que suelen atribuirse falsamente a San Jerónimo en los códices bíblicos. Pero son muy dispares y pertenecen a distintos autores. He aquí el elenco:

6. Quizá de S. Hilario (359).
7. Aunque en varios códices se atribuye también a S. Jerónimo, no parece suyo. Quizá de S. Gr. Niceno (360).
17. Quizá de S. Isidoro (361).
18. Quizá de S. Peregrino. Con los siguientes se trata de la colección de *Prólogos* a los *Profetas Menores*, cuya paternidad hemos discutido ampliamente en otra ocasión, atribuyéndola a S. Peregrino (362).
19. Lo mismo (363).
20. Lo mismo (364).
21. Lo mismo (365).
22. Lo mismo (366).
23. Lo mismo (367).
24. Lo mismo (368).
25. Lo mismo (369).

---

(355) Cf. Id., *Ib.*, EB 5 (1946) 29.
(356) Cf. Id., *Ib.*, EB 5 (1946) 27 s.
(357) Cf. I. Wordsworth-H. White, *Nouum Testamentum D. N. I. C. latine. I. Quattuor Euangelia*, Oxonii MDCCCLXXXIX ss., pág. 1 ss.
(358) Wordsworth-White, 11 ss. *Ib.*, pág. 273 ss.
(359) Cf. Id., *Ib.*, EB 5 (1946) 447 s.
(360) Cf. Id., *Ib.*, EB 5 (1946) 447.
(361) Cf. Id., *Los elementos extrab. de los Profetas*, EB 5 (1946) 371 ss.
(362) Cf. Id., EB 5 (1946) 375 ss.
(363) Cf. Id., EB 5 (1946) 378 s.
(364) Cf. Id., EB 5 (1946) 380.
(365) Cf. Id., EB 5 (1946) 381.
(366) Cf. Id., EB 5 (1946) 382.
(367) Cf. Id., EB 5 (1946) 383.
(368) Cf. Id., EB 5 (1946) 384.
(369) Cf. Id., EB 5 (1946) 385.

26. Lo mismo (370).
27. Lo mismo (371).
28. Lo mismo (372).
29. De autor desconocido (373).
36. Prólogo monarquiano (374).
37. Prólogo monarquiano (375).
38. Prólogo monarquiano (376).
40. Prólogo monarquiano (377).
41. Prólogo de S. Peregrino (378).
42. Prólogo de Prisciliano (379).
43. Prólogo pelagiano (380).
44. Prólogo pelagiano (381).
45. Prólogo marcionita (382).
46. Prólogo anónimo, de origen hispánico (383).
47. Prólogo marcionita (384).
48. Prólogo marcionita (385).
49. Prólogo marcionita (386).
50. Prólogo marcionita (387).

---

(370) Cf. ID., EB 5 (1946) 386.

(371) Cf. ID., EB 5 (1946) 387.

(372) Cf. ID., EB 5 (1946) 388.

(373) Cf. ID., EB 5 (1946) 362 s.

(374) Cf. VLH, I, pág. 392. W.-W., *ib.*, pág. 15 ss. Sobre los cuatro Prólogos Monarquianos de los *Evangelios*, Cf. P. CORSSEN, *Monarchanische Prologue zu den vier Evangelien*, TU XV, 1, Leipzig 1895. D. DE BRUYNE, *Les plus anciens Prologues des Évangiles*, RBE 40 (1928) 193-214. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950, I, núms. 590-91, 607, 620, 624.

(375) Cf. VLH, pág. 392. W.-W., *Ib.*, 171 ss.

(376) Cf. VLH, pág. 392. W.-W., *Ib.*, 269 ss.

(377) Cf. VLH, pág. 392. W.-W., *Ib.*, 485 ss.

(378) Cf. VLH, pág. 395. W.-W., *Ib.*, II, 17 ss. G. SCHEPPS, *Priscilliani quae supersunt*, CSEL, 18, pág. 109, Wien 1889. J. CHAPMANN, *Notes on the early History of the Vulgate Gospels*, pág. 258 ss., Oxford 1908.

(379) Cf. VLH, pág. 395. W.-W., *Ib.*, II, 18 s. SCHEPPS, *Ib.*, 109 CHAPMANN, *Ib.*, pág. 258 ss.

(380) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 1 ss.

(381) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 35 ss.

(382) Cf. VLH, pág. 393. W.-W., *Ib.*, II, 31 s. Sobre la colección de *Prólogos Marcionitas* a las *Epístolas de S. Pablo*, Cf. D. DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, RBE 24 (1907) 1-16. P. CORSSEN, ZNW 10 (1909) 37-39. TLZ 32 (1907) 138 ss. A. HARNACK, *Beitrage z. Einleitung in das N. Testament*, 6 (1914) 106 ss. SOUTER, *Text and Canon of the N. T.*, pág. 205 ss.

(383) Cf. VLH, pág. 395.

(384) Cf. VLH, pág. 393. W.-W., *Ib.*, II, 153.

(385) Cf. VLH, pág. 393. W.-W., *Ib.*, II, 279.

(386) Cf. VLH, pág. 393. W.-W., *Ib.*, II, 355.

(387) Cf. VLH, pág. 393. W.-W., *Ib.*, II, 406.

51. Prólogo marcionita (388).
52. Prólogo marcionita (389).
53. Prólogo marcionita (390).
54. Prólogo marcionita (391).
55. Prólogo marcionita (392).
56. Prólogo marcionita (393).
57. Prólogo marcionita (394).
58. Prólogo marcionita (395).
59. Prólogo anónimo, de origen español (396).
60. Prólogo anónimo. Quizá de S. Peregrino (397).
61. Prólogo anónimo, de origen español (398).
62. Prólogo entresacado del «Frater Ambrosius», de S. Jerónimo (399).
63. Prólogo anónimo, de probable origen hispánico (400).

Tales son los *Prólogos* que tiene el *Cavense*, con la indicación, cierta o probable, de sus autores. Más adelante volveremos sobre ellos, al insistir sobre el estudio crítico del códice.

3) *Notas marginales.*

Ya anteriormente, al tratar de la descripción paleográfica del códice, pudimos ver que existen distintas clases de notas marginales. Queda ahora por explicar su carácter y contenido.

1.° Hay a lo largo del manuscrito una serie de notas de carácter estrictamente textual. Aunque suelen ser marginales, hay algunas también interlineares. Puede verse el *F. 3 r. a. b.*:

(388) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 455.
(389) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 490.
(390) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 523.
(391) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 554.
(392) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 573.
(393) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 615.
(394) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 646.
(395) Cf. VLH, pág. 394. W.-W., *Ib.*, II, 668.
(396) Cf. VLH, pág. 395. W.-W., *Ib.*, II, 680.
(397) Cf. VLH, pág. 397. Id., *Nuevo estudio del «Comma Ioanneum»*, B 29 (1948) 64-67. W.-W., III, 230 ss. S Berger, *Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les mss. de la Vulgate* (MIBL XI), París 1904, pág. 11 ss. Künstle, *Das Komma Ioanneum*, Freiburg 1905, pág. 27 ss. Chapmann, *Notes on the early History of Vulgate Gospels*, Oxford 1908, pág. 262 ss.
(398) Cf. W.-W., III, 3.
(399) Cf. VLH, pág. 393. W.-W., III, 1 s.
(400) Cf. VLH, pág. 397.

Gen. 6,6 et procumbens in terram.
Gen. 6,14 et extrinsecus.
Gen. 7,2 animantibus.
Gen 7,3 sed et uolatilibus caeli septena septena masculum et feminam. (En el margen inferior.)

O el *F. 277 v.*:

1 Ioh. 5,10 qui credit filio dei habet testimonium dei in se.

Las de esta clase, pues, se refieren generalmente a omisiones de la primera mano del códice. No son frecuentes. Son también de letra visigótica, casi de la misma época del original

2.° De parecido tipo, es decir, de carácter crítico y de letra visigótica, hay otras varias, por medio de las cuales el copista anota en el margen una variante textual. Las hay en diversos libros y suelen estar escritas con tinta roja, intercaladas entre otras de diferente género. Ex gr.:

Is. 13,21 alibi. onocentauris (texto «drachonibus»).
1 Cor. 12,7 alibi. inluminatio (texto «manifestatio»).
1 Cor. 12,9 alibi. curationum (texto «sanitatum»).
1 Petr. 1,13 alibi. sobrii (texto «uigilantes»).
1 Petr. 2,18 alibi. discolis (texto «difficilioribus»).
1 Petr. 3,13 aemulatores (texto «sectatores»).
1 Petr. 3,18 offerret (texto «adducat»).
1 Petr. 4,3 gentium (texto «homnium»).
2 Petr. 1,13 tabernaculo (texto «corpore»), etc.

3.° Igualmente son de carácter crítico algunas que hay a lo largo del *Salterio ex hebraico*. Ex. gr.:

Ps. 2,1 ss. totus hic sensus de futuro loquitur id est *turbabuntur consurgent tractabunt pariter* quum in g̃r̃ de preterita dicant.
Ps. 2,4 in g̃r̃ iugum (texto «laqueos»).
Ps. 4,1 hubicumque titulus *in finem* habet sciendum quod in hebreo *uictori* habet.
Ps. 21,1 sciendum quod neque in hebreo neque in greco habet *respice in me* hunde neque in euangeliis.
Ps. 106,1 hoc *alleluia* ad finem praecedentis psalmi pertinet, non ad principium sequentis. Etc.

Del mismo tipo es la siguiente de *Miqueas:*

Mich. 5,2 in LXX habet domus ephrata modicus es ut sis in milibus iude.

4.° Finalmente, también de tipo crítico, hay otra nota en el *folio 145 v°. a.*, más larga y de muy difícil lectura, referente a un pasaje de *Isaías*, que merece atención especial:

Is. 10,22-23 alia dr̄ m̄n³. ita est [numerus] filiorum srael tamquam arena [maris reliquiae eorum s]albe fient uerbum enim con [summans et breui]ans in equitate quia [uerbum breuiatum fa]ciet dn̄s super terram.

Como se ve, esta lección dista mucho de la *Vulgata*. La cual dice así:

22 Si enim fuerit populus tuus, Israel, quasi arena maris, reliquiae convertentur ex eo; consummatio abbreviata inundabit iustitiam. 23 Consummationem enim et abbreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae.

La *Vulgata* responde al hebreo. El texto de la nota del *Cavense* al griego.

Ahora bien: en los manuscritos que contienen el texto de *Isaías*, pertenecientes a la *Vetus Latina*, siempre de carácter fragmentario (401), conocidos hasta ahora desde el tiempo de Sabatier (402), no hay uno que contenga esta perícope.

Una analogía, sin embargo, puede hallarse en las citas patrísticas. He aquí cómo tiene el texto S. Agustín:

Si fuerit numerus filiorum Israel tanquam arena maris, reliquiae eorum saluae fient. Verbum enim consummans et brevians in aequitate: quia verbum breviatum faciet Dominus in universo orbe (403).

Así, pues, el texto agustiniano es muy parecido al que supone la nota marginal del *Cavense*. Por eso hemos suplido, tomándolas de de San Agustín, las frases que en el *Cavense* no se pueden leer. Son las que van entre corchetes [ ]. Es probable, sin embargo, que en algún caso hubiese en el texto del códice, que se suple, determinadas variantes, como las hay al principio y al fin del párrafo (404). El

---

(401) Véase su relación en nuestra VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 219-220.

(402) BSLVA, II, 538.

(403) *Quaestiones Veteris Testamenti*, Tom. 3,57 a. La cita se hace a base de SABATIER, BSLVA, II, 538.

(404) Al fin de la frase coincide más con S. Ambrosio, que lee *super terram*, como el *Cavense*, en vez de *in universo orbe*, como S. Agustín. Pero en lo demás, no. Cf. BSLVA, II, 538, en el aparato crítico.

texto no es idéntico. Como tampoco coincide con San Ambrosio y otros escritores eclesiásticos.

En conclusión, la nota marginal que aquí tiene el *Cavense*, introducida con la alusión a otra mano, parece estar tomada de algún viejo manuscrito, que el anotador tenía ante los ojos, perteneciente a la *Vetus Latina*. La alusión al griego, que se hace en el *Salmo 2,4* y en el *Salmo 21,1*, de un modo análogo a como se hace en varios manuscritos españoles para indicar esta versión (405), y el carácter de otras variantes, lo confirman.

Por otra parte, no siendo el texto idéntico a ninguno de los otros conocidos, como los de Tertuliano, S. Ambrosio y S. Agustín, y hallándose en un manuscrito español de tanta solera como el *Cavense*, no es ilógico deducir que esta nota constituye un vestigio más de la *Vetus Latina Hispana*.

5.º Además de las notas anteriores, que coinciden entre sí en pertenecer a la Crítica Textual, hay otras de distintas clases. Entre ellas descuella, sin duda, un grupo muy interesante que tiene matiz apologético y exegético. Forman un verdadero *Corpus* y se encuentran principalmente ilustrando la *Profecía de Miqueas* (*F. 186 v. a.-187 v. a.*), los *Hechos de los Apóstoles* (*F. 277 r. c.-285 r. c.*) y el *Apocalipsis* (*F. 285 r. c.-289 r. b.*). Si bien se encuentran también aisladamente en otros libros. De esta clase de notas es de la que se preocupó el abad Amelli en su estudio sobre Baruc (406)

Ex. 16,31 significatio similitudinis man seminis coriandri.
Ez. 41,18 scientiae multitudo ceteris carubin ipsud in sancta sanctorum duo tantum significantur animalia aliis uero locis hubi hoc nomen legitur aut picturam aliquam indicat aut uarietatem.
1 Petr. 1,19 ipse ergo qui et praecognitus et ante constitutionem mundi et nouissimo tempore renatus et passus est ipse accepit gloriam quam deus uerbum semper possedit sine initio manens in patre.
1 Petr. 3,15 quid ad haec dicent qui pigri sunt ad legendum qui proficere nolunt in scientia Scripturarum.
1 Ioh. 5,5 et arrius cum praedicat creaturam.
1 Ioh. 5,6 si ueritas quomodo creatura quum creatura uera esse possit, etc...

---

(405) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 409-436, o *Una importante colección de notas marginales de la Vetus Latina Hispana*, EB 9 (1950) 329-376.

(406) *De libri Baruch uetustissima latina uersione...*, etc., págs. 13-14.

1 Ioh. 5,7 audiat hoc arrius et ceteri.
1 Ioh. 5,20 et arrius dicit non est uerus filius.

De este tipo es todo el *Corpus*, de *Miqueas*, *Actos* y *Apocalipsis*, que sería prolijo transcribir. A guisa de ejemplo sólo copiamos algunos ejemplos de los *Hechos de los Apóstoles*:

Act. 13,25 cursum hutique illum q̄m̄ predicando conpleuit ut qui preerat Xp̄m̄ uoce preiret et mente.
Act. 13,33 credat uel paulo arrius quod uersiculus ipse non ad deitatem filii a patre dictus est sed ad eum qui a morte resurgens transiuit ad eandem potestatem ut in una eademque persona quomodo regnabat diuinitas regnaret et homo ipse qui in euangelio post resurrectionem dicit data est mihi homnis potestas de illa uero prima filii natiuitate qua a patre genitus uerbum deus sic dicit propheta generationem eius quis enarrabit.
Act. 13,36 audiant haec miseri iudaei qui husque hodie putant Xp̄m̄ non esse gentibus nuntiatum et credant esaye q̄m̄ ipsi reprobare non audent.
Act. 15,18 audiant hoc testimonium qui praedestinationem non ex praescientia sicuti est sed proposito et uolumtate diuina dicunt esse decretam.
Act. 15,20 audiant haec qui paene homnia quae uenatione capiuntur suffocatum manducant.

La penúltima es la nota que dió pie, primero a Amelli (407) y luego a Lowe (408), para afirmar que el códice debió de ser escrito después de la condenación de los errores de Godescalco. Afirmación cuyo valor ya discutimos anteriormente (409).

En resumen: Esta clase de notas, que, como ya observó Amelli, son bastante eruditas, se hallan esparcidas por diversos libros, viéndose algunas sueltas en *Isaías*, *Ezequiel*, *Daniel* y las *Epístolas Católicas*; pero, sobre todo, en *Miqueas*, *Hechos* y *Apocalipsis*. Forman un verdadero *Corpus* y tienen, sobre todo, carácter apologético. Principalmente contra los arrianos (410), pero también contra los judíos (411), los maniqueos (412), los simoníacos (413) y otros erro-

(407) *De libri Baruch uetustissima latina uersione...*, pág. 14.
(408) *The Codex Cavensis*, Q (1937) 327.
(409) Cf. *supra*, EB 14 (1955) 175. Edición aparte, pág. 57.
(410) Ex. gr. *Is.* 45,5; *Act.* 2,33; 2,44; 3,13; 13,33; *1 Petr.* 1,19; *1 Ioh.* 5,5; 5,6; 5,7, etc.
(411) *Act.* 13,46-47.
(412) *Act.* 2,22.
(413) *Act.* 8,25.

res. Sin excluir, por otra parte, cierto afán parenético, que mueve al autor a corregir abusos, como la ignorancia de las Escrituras (414), la soberbia (415), etc., o a encomiar a la Iglesia Jerárquica, particularmente al Primado (416) y al Episcopado (417).

6.° Por otra parte, hay una serie de notas de carácter litúrgico. Parece que el códice debió servir algún tiempo de libro de lectura en Coro y, para mejor encontrar los pasajes, se ponen en el margen los epígrafes correspondientes. Ex. gr.:

Ex. 3,2 principium hostensionis dni ad moisen.
Esdr. 2,36 sacerdotes.
Esdr. 2,40 leuite.
Esdr. 2,43 natinnei.
Esdr. 3,1 ubi altare fundatum est.
Esdr. 3,8 ubi coepit edificare templum.
Esdr. 10,9 letanie nobembris mensis, etc.

No son muchas y son de poco valor.

7.° Escasas son también, aunque más interesantes que las anteriores, algunas notas aclarativas, o de división del texto:

Prol. Dan. Texto «agiographa». *Nota:* paralipomenon. dauid. prouerbia. edra. danihel. iob. ester. canticum canticorum. eclesiasten. lamentationem iheremiae.
Neh. 8,14 quod hebrei dicunt casa (?).
2 Mac. 1,1 explicit liber III secundum quosdan, incipit liber IIII (!).
2 Petr. 3,2 hoc et iudas in aepistola sua era IIII memorat.

No hay quien no vea lo curioso e interesante de estas notas: La interpretación de *agiographa* en la primera; la división de los libros de los *Macabeos* en la tercera, y las reminiscencias hispánicas de la segunda y de la cuarta, a causa de la interpretación dada a la palabra tabernáculo por *casa*, atribuída en época tan remota a los hebreos, y la inclusión de la palabra *era*, para indicar un párrafo, sección o capítulo.

8.° Más largo es otra especie de *Corpus*, de notas marginales,

(414) 13,15.
(415) *Act.* 3,6; 10,21; *Act.* 15,20, etc.
(416) *Act.* 10,26.
(417) *1 Petr.* 2,25. Véase AMELLI, *loc. cit.*, págs. 13-14.

que, a partir de las *Epístolas de S. Pablo*, extendiéndose a las *Católicas*, se va formando a base de las citas bíblicas.

Aunque no siempre, generalmente, cuando el Texto sagrado cita al Viejo Testamento, hay una nota en el margen indicando el lugar de la cita.

No se trata, pues, de la colección *Testimonia Veteris Testamenti*, tan típicamente española, que tienen muchos de nuestros códices en los *Evangelios* (418), *Actos* (419) y *Epístolas de S. Pablo* (420), incluída entre los Prólogos y otros elementos extrabíblicos, sino de una serie de notas marginales. El *Cavense* tiene en parte las dos cosas, y no se identifican entre sí. La serie *Testimonia* va en *Rom.*, *1 Cor.*, *Gal.*, *Eph.* y *Act.* Las notas marginales existen en *Rom.*, *1 Cor.*, *Eph.*, *1 Tim.*, *Hebr.* y *1 Petr.*

He aquí algunos ejemplos:

Rom. 3,10 in p̄s̄l̄m̄ XIII.
Rom. 4,18 in genesi.
Rom. 4,17 in genesi.
Rom. 7,7 in exodo, etc.

9.° Finalmente, en el *Salterio ex hebraico*, que se incluye al final del códice, hay también la interesante colección que suele conocerse con el nombre de *Argumenta Psalmorum*. No se refiere, pues, solamente a los habituales epígrafes intercalares de los *Salmos*, sino a una larga serie de notas marginales. Ex. gr.:

Ps. VII. ecclesia ad X̄p̄m̄ loquitur et X̄p̄s̄ de iuda.
Ps. XII. uox ecclesie X̄p̄ī aduentum desiderantis.
Ps. XIII. uox aeclesie de populo iudeorum negante X̄p̄m̄ esse deum, etc.

Para que el lector tenga ahora una idea exacta de cómo se ordena y discurre en el códice todo este conglomerado de *Notas marginales*, prescindiendo de las que hay en los libros que las tienen más extensas, es decir, *Miqueas*, *Actos* y *Apocalipsis*, damos a continuación las que se hallan a partir de *Daniel*:

F. 177 r. b. Pról. de Daniel: penthateucum (texto «legem»).
» *Pról. de Daniel:* paralipomenon. dauid. prouerbia. edra.

(418) VLH, I, *Prolegómenos*, 393, b) 4.°.
(419) VLH, I, *Ib.*, 393, b) 2.°
(420) VLH, I, *Ib.*, 396, b) 7.°

daníhel. iob. ester. canticum canticorum. eclesiasten. lamentationem iheremiae. (texto «agiographa»).

F. 186 v. a.-187 v. a. N. B. Estos folios contienen la profecía de *Miqueas*, la cual tiene en los márgenes numerosas notas que no se transcriben.

F. 195 r. a. Esdr. 2,36 sacerdotes.
» *Esdr.* 2,40 leuite.
» *Esdr.* 2,43 natinnei.
» *Esdr.* 3,1 ss. ubi altare fundatum est.
» *Esdr.* 3,8 ubi coepit edificare templum.

F. 196 v. c. Esdr. 10,9 letanie nobembrii mensis.

F. 197 r. a. Neh. 1,1 hic secundus liber incipitur.

F. 198 r. b. Neh. 7,6 recapitulatio libri primi.
» *Neh.* 7,39 sacerdotes.
» *Neh.* 7,43 leuitate.

F. 198 r. c. Neh. 7,65 ipse est neemias.
» *Neh.* 7,66 homnis summa.

F. 198 v. a. Neh. 8,14 quod hebrei dicunt casa.

F. 211 r. b. 1 Mac. 8,1 de romanorum uirtute.

F. 211 r. c. 1 Mac. 9,17 mors iudae.

F. 217 r. b. 2 Mac. 10,9 explicit liber III secundum quosdam. inc. liber IIII.

F. 256 ss. Epístolas. N. B. Cuando en el texto se encuentra la fórmula «sicut scriptum est», u otra semejante, en el margen se indica el lugar correspondiente.

F. 257 r. b. Rom. 3,10 in p̄slm̄ XIII.

F. 257 r. c. Rom. 4,18 in genesi.
» *Rom.* 4,17 in genesi.
» *Rom.* 7,7 in exodo.

F. 258 r. a. Rom. 8,36 in psalmo XLIII.

F. 258 r. b. Rom. 9,7 in genesi.
» *Rom.* 9,13 in genesi.
» *Rom.* 9,13 in malachia.
» *Rom.* 9,15 in exodo.
» *Rom.* 9,17 in exodo.
» *Rom.* 9,33 in esaya.

F. 258 v. b. Rom. 13,9 in exodo.

F. 259 r. a. Rom. 15,10 in cantico deuteronomii.
» *Rom.* 15,11 in psalmo LXVI?

F. 259 v. a. 1 Cor. 1,19 in isaia.

F. 260 r. a. 1 Cor. 1,31 in iheremia.

F. 261 r. a. 1 Cor. 10,7 in exodo.

F. 261 r. c. 1 Cor. 12,7 alibi. inluminatio (texto «manifestatio»).
» *1 Cor.* 12,9 alibi. curationum (texto «sanitatum»).

F. 261 v. c. 1 Cor. 14,21 in iheremia.

F. 266 v. a. Eph. 5,31 in genesi.

F. 270 r. c. 1 Tim. 5,18 in euangelio.

F. 272 r. b. Hebr. 1,5 in psalmo secundo.
» *Hebr.* 1,5 in regnorum.
» *Hebr.* 1,6 in deuteronomio et in psalmo LXXXXVI?
» *Hebr.* 1,7 in psalmo CVI.
» *Hebr.* 1,8 in psalmo XLVI.
» *Hebr.* 1,10 in psalmo CI.
» *Hebr.* 2,6 in psalmo CIII.
» *Hebr.* 2,12 in psalmo XXI.
» *Hebr.* 2,13 in esaya (ego ero).
» *Hebr.* 2,13 in esaya (ecce ego).
F. 272 v. a. Hebr. 3,15 in psalmo LXXXXVIIII?
F. 272 v. b. Hebr. 5,5 in psalmo II.
» *Hebr.* 5,6 in psalmo CIX.
F. 272 v. c. Hebr. 6,14 in genesi.
F. 273 r. b. Hebr. 8,5 in exodo.
» *Hebr.* 8,8 in iheremia.
F. 273 r. c. Hebr. 9,20 in exodo.
F. 273 v. a. Hebr. 10,16 in iheremia.
» *Hebr.* 10,30 in prouerbiis.
» *Hebr.* 10,30 in deuteronomio.
F. 273 c. v. Hebr. 12,5 in prouebiis.
F. 274 r. a. Hebr. 12,29 in deuteronomio.
» *Hebr.* 13,5 in esaya.
F. 275 v. a. 1 Petr. 1,13 alibi. sobrii (texto «uigilantes»).
» *1 Petr.* 1,16 in leuitico.
» *1 Petr.* 1,17 acceptione (texto «discrimine»).
» *1 Petr.* 1,19 ipse ergo qui et praecognitus et ante constitutionem mundi et nouissimo tempore renatus et passus est ipse accepit gloriam quam deus uerbum semper possedit sine initio manens in patre.
F. 275 v. a. 1 Petr. 1,24 in esaya.
» *1 Petr.* 2,6 in esaya.
» *1 Petr.* 2,7 in psalmo 117.
» *1 Petr.* 2,9 in exodo.
» *1 Petr.* 2,10 in osee.
» *1 Petr.* 2,18 alibi. obaudite (texto «subditi estote»).
» *1 Petr.* 2,18 alibi. discolis (texto «difficilioribus»).
» *1 Petr.* 2,21 ideo ergo X̄p̄s̄ forman serui suscepit hut et dominos ad humilitatem suo inclinaret exemplo et seruis de conditione seruili dispensationem auferret.
» *1 Petr.* 2,24 portauit (texto «pertulit»).
» *1 Petr.* 2,25 audiant aepiscopi de cuius episcopi uocabulo hoc sortiti sunt nomen.
» *1 Petr.* 3,6 alibi. hoboediebat.
» *1 Petr.* 3,7 onorem in continentiae castitate non inmoderata cupidate.
» *1 Petr.* 3,13 aemulatores (texto «sectatores»).

F. 275 v. a. 1 Petr. 3,15 quid ad haec dicent qui pigri sunt ad legendum qui proficere nolunt in scientia scripturarum.
» *1 Petr.* 3,18 offerret (texto «adducat»).
» *1 Petr.* 3,22 in eo ergo quo passus et mortuus et resurrexit et ascendit in caelum in ipso ecce caelestes hōm̄ī subiectae sunt potestates.
» *1 Petr.* 4,1 ad uero in diuinitate ipsa creauit hōm̄ā et numquam eorum q̄. fecit priuatus est dominatus.
» *1 Petr.* 4,3 gentium (texto «homnium»).
F. 276 r. a. y *v. a.-b. 2 Petr.* 1,10 confirmatam (texto «certam»).
» » *2 Petr.* 1,13 tabernaculo (texto «corpore»).
» » *2 Petr.* 1,14 tabernaculi (texto «corporis»).
» » *2 Petr.* 1,16 doctas (texto «commenticias»).
» » *2 Petr.* 1,17 ad matheum marcum et lucham
» » *2 Petr.* 1,19 firmiorem (texto «certum»).
» » *2 Petr.* 2,16 dementium (texto «insipientium»).
» » *2 Petr.* 2,19 poenae (texto «pecati», VG «correptionis»).
» » *2 Petr.* 3,2 hoc et iudas in aepistola sua era IIII memorat.
F. 277 r. v. 1 Ioh. 2,16 hambitio s̄c̄lī (texto «superbia uitae»).
» *1 Ioh.* 2,20 accepistis.
» *1 Ioh.* 2,25 id est s̄p̄m̄ s̄c̄m̄.
» *1 Ioh.* 3,17 necesse abere (texto «aegere», VG «necessitatem habere»).
» *1 Ioh.* 5,5 et arrius cum praedicat creaturam.
» *1 Ioh.* 5,6 si ueritas quomodo creatura quum creatura uera esse possit denique de nullo angelorum legitur quod ueritas sit.
» *1 Ioh.* 5,7 audiat hoc arrius et ceteri.
» *1 Ioh.* 5,10 qui credit filio dei habet testimonium in se. (Lo omite en el texto.)
» *1 Ioh.* 5,18 natiuitas.
» *1 Ioh.* 5,20 et arrius dicit non est uerus filius.
F. 277 r. v. 2 Ioh. 1,9 ergo qui permanet in fide si deum abet et filium et patrem non tres deos sed filium et patrem abet.
F. 277 r. v. 3 Ioh. 1,10 derogans (texto «garriens»).

Finalmente, por el gran interés que tiene la serie *Argumenta Psalmorum*, y por haberla omitido D. de Bruyne en sus colecciones (421), nos parece interesante transcribirla íntegra, sin omitir incluso otras notas, que, sin pertenecer a ella, están en el códice dentro de la serie. Estas van siempre entre paréntesis.

(421) *Préfaces de la Bible Latine*, Namur 1920, pág. 82 ss

Ps. I. psalmus iste quum generaliter homnibus sanctis specialiter de ioseph dicit qui corpus dñi sepeliuit.
Ps. II. totus hic sensus de futuro loquitur id est turbabuntur consurgent tractabunt pariter quum in gr̄. de praeterita dicant.
(V. 4. in gr̄. iugum, texto «laqueos».)
Ps. IV. hubicumque titulus in finem habet sciendum quod in hebreo uictori habet quod hutrumque ad huno sensu respicit dum Xp̄s qui finis legis est idem uel maioris uictor est uel inferni.
Ps. VII. ecclesia ad Xp̄m̄ loquitur et Xp̄s de iuda.
Ps. VIII. Xp̄s finis legis torcular pasio Xp̄i est torcularia martirium mortis.
Ps. IX. uox eclesiae nunc ad Xp̄m̄ nunc de Xp̄o nunc etiam ad credentes de iudeis et diabolo siue de iuda dicit.
Ps. X. aeclesia contra persecutores suos et de futuro iudicio dicit.
Ps. XII. uox aeclesie Xp̄i aduentum desiderantis.
Ps. XIII. uox aeclesie de populo iudeorum negante Xp̄m̄ ęsse deum.
Ps. XIV. uox prophetae ad Xp̄m̄ de profectione fidelium.
Ps. XV. nunc aeclesia nunc Xp̄s psalmi huius uerba contexit.
Ps. XVI. aeclesia in persecutionibus et Xp̄s in passione sua.
Ps. XVII. aeclesia nunc ad Xp̄m̄ nunc de Xp̄o nunc ipse Xp̄s de iudeis et de gentibus dicit.
Ps. XVIII. propheta de apostolis et de Xp̄o et aeclesia dicit.
Ps. XVIIII. aeclesia docet in alterutrum benedictionem mutuam benivolem eris? affectum debere semper extendi.
Ps. XX. profeta nunc de Xp̄o ad patrem nunc ad Xp̄m̄ de iudeis.
Ps. XXI. Xp̄s de passione sua et conuocatione gentium propheta dicit vox haec non diuinitatis sed carnis assumpta est quae hut moreretur et derelicta a uerbo est et resuscitata per uerbum.
(*v. 1*, sciendum quod neque in hebreo neque in greco habet respice in me, hunde neque in euangeliis.)
Ps. XXII. aeclesia post babtismum de communicatione sacramenti.
Ps. XXIII. propheta de profectu in Xp̄i fide loquitur et de hascensione Xp̄i ex persona caelestium nuntiorum.
Ps. XXIIII. uox aeclesiae ex tota anima poenitentis.
Ps. XXV. uox aeclesiae est quae non consensit (?) in Xp̄i passione.
Ps. XXVI. uox populi uocati de Xp̄i protectione in persecutionibus gloriantis.
Ps. XXVII. uox aeclesiae aduersum dolosos uel hereticos uel iudeos uel etiam malos in uero? populo Xp̄ianos.
Ps. XXVIII. propheta in sp̄u Xp̄i alloquitur sacerdotes ut per doctrinam et babtismum plebem et gentibus congregat Xp̄o.
Ps. XXVIIII. aeclesia ex persona humani generis ad Xp̄m̄ qui peccato omnia... susceptione et passione deleuit.
Ps. XXX. aeclesia in persecutionibus et Xp̄s in passione sua.
Ps. XXXI. propheta in sp̄u de gratia babtismi et temtatione credentium dicit.
Ps. XXXII. uox apostolorum credentes ad dei prouocans laudem.

Ps. XXXIII. aeclesia prouocans gentes ad fidem.

Ps. XXXIV. aeclesia contra persecutores suos et Xp̄s de passione sua.

Ps. XXXV. pp̄ha in sp̄u de iuda et de populo iudeorum siue de gentium philosophis et de saluandis per gratiam gentibus dicit.

Ps. XXXVI. uox apostolica aeclesiam ad perfectionem prouocat et hortatur.

(N. B. En este Salmo se van poniendo en el margen las letras hebreas y su interpretación. *Aleph*, doctrina; *beth*, dominus; *gimel*, plenitudo; *deleth*, fabula; *hee*, ista; *vau*, het; *zay*, haec; *heth*, uita; *teth*, bonum; *ioth*, principium; *caph*, manus; *lamech*, disciplina siue cordis; *mem*, ex ipsis; *nun*, sempiternus; *samech* adiutorium; *ayn*, fons siue hoculus; *phe*, os ab hore; *sade*, iustitiae; *coph*, uocatio; *res*, capitis; *sin*, dentium; *thau*, signa.)

Ps. XXXVII. confusio penitentis in tota anima indulgentiam flagitantis.

Ps. XXXVIII. aeclesia cupido surgaens in tribulationibus suis de presenti tribulatione suspirat.

Ps. XXXVIIII. aeclesia de precepta exultans gratia tan ex Xp̄i quam ex sua persona decantat.

Ps. XL. aeclesia de Xp̄o et ad populum et Xp̄s de iuda et iudeis.

Ps. XLI. uox aeclesiae ad babtismum uenientis siue babtizati aeternam uitam desiderantes.

Ps. XLII. uox aeclesiae tribulationibus fatigatae.

Ps. XLIII. uox martirum siue confessorum diuinum auxilium in persecutionibus implorantium.

Ps. XLIIII. uox patris per prophetam de filio et de apostolis praelocuta.

Ps. XLV. uox hapostolorum et homnium martirum de aeclesia in gentibus congregata.

Ps. XLVI. uox apostolorum ad gentes posteaquam Xp̄s ad patrem hostendit.

Ps. XLVII. uox apostolica de aeclesia ex gentibus congreganda.

Ps. XLVIII. propheta ex persona Xp̄i humanum genus ad redemptionem salutis inuitans.

Ps. XLVIIII. uox apostolorum de secundo Xp̄i aduentu et in sequentibus Xp̄s inprobat sacrificia iudeorum.

(N. B. A partir de aquí ya no tiene más hasta los siguientes.)

Ps. LXXXXIIII. uox apostolorum ad gentes et Xp̄s memorat de iudeos.

Ps. XCV. uox apostolorum ad gentes de fide euangelica hutrumque aduentum Xp̄i conplectens.

Ps. XCVI. propheta de hutroque Xp̄i aduentu ab apostolis predicato dicit.

Ps. XCVII. uox apostolorum ad gentes de Xp̄o.

Ps. XCVIII. uox credentium in laude diuina loquitur de populo iudeorum.

Ps. XCVIIII. uox apostolorum gentes ad fidem et diuinam prouocans laudem.

Ps. C. propheta ex persona Xp̄ī siue eclesie docens hac preloquens quales in futuro iudicio homnium era scientia debeat apparere sanctorum.

Ps. CI. uox Xp̄ī in passione et generaliter homnium sanctorum in temtatione et de uocatione eclesie propheta dicit.

Ps. CII. uox eclesie per babtismum renouatae.

Ps. CIII. uox ecclesiae deum in operibus suis (?) inspectione laudantis.

Ps. CIIII. oux apostolorum gentis ad cultum et laudem diuinam prouocans miracula in iudeos facta retexit.

Ps. CV. uox eadem qua supra.

Ps. CVI. uox apostolorum ad populos ex gentibus congregatos.
(N. B. En el margen se lee: «Hoc alleluia ad finem praecedentis psalmi pertinet, non ad principium sequentis.)

Ps. CVII. Xp̄s̄ de iuda et de iudeis et ec̄c̄la... (?).

Ps. CIX. propheta in sp̄u uerba patris introducit ad filium idemque propheta de utraque filii natura commemorat.

Ps. CX. aeclesia canit beneficia patris et Xp̄ī.
(N. B. Tiene las «litterae hebraeae», pero sin la correspondiente traducción latina. Al final: alleluia. hoc alleluia ad finem centessimi decimi pertinet psalmi.)

Ps. CXI. propheta de sancto uiro loquens Xp̄ī uel s̄c̄ī sp̄s inserit mencionem.
(alleluia. hoc alleluia ad principium centesimi duodecimi noueris pertinere.)

Ps. CXII. propheta in sp̄u ad apostolum loquitur pauperem uero gentium populum et isterilem ac eclesiam dicit.

Ps. CXIII. (alleluia. hoc alleluia ad finem superioris pertinet psalmi.) uox apostolorum miracula apud iudeos facta idola damnat. (alleluia. et hoc alleluia ad finem pertinet superioris.)

Ps. CXIV. propheta ex persona aeclesiae dicit.

Ps. CXV. uox populi Xp̄iani fragans ardore martirii promerenti habet tamen quae referantur ad Xp̄m̄.

Ps. CXVI. uox apostolorum ad gentes.

Ps. CXVII. aeclesia ad persecutoribus suis loquitur. et de Xp̄ō.

Ps. CXVIII. (N. B. El *Salmo 118* no tiene la introducción acostumbrada anterior. Tiene, en cambio, las letras hebreas con su interpretación, como en el *Salmo 36*, con las variantes siguientes: *deleth*, fabularum; *vaah*, et; *lamech*, disciplinae siue cordis; *phe*, hab hore non hab hosse; *sade*, iustitia.)

4) *Otros elementos extrabíblicos.*

Además de los *Sumarios*, los *Prologos* y las *Notas marginales*, quedan aún por considerar, fuera del texto bíblico, otros elementos extrabíblicos del *Cavense*.

a) *Canones Euangeliorum.*

Prescindiendo aquí de algunos manuscritos extranjeros y ateniéndonos sólo a los de origen hispánico, el *Cavense*, igual que los otros códices bíblicos, tanto visigóticos como carolinos y románicos, que conservamos todavía y contienen los *Evangelios* (422); es decir, el *Toledano*, los dos *Complutenses*, los tres *Legionenses*, los dos *Emilianenses*, el *Burgense*, los *Teodulfianos*, las *Biblias de Urgell*, *de Rodas* y *de Ripoll*, los *Evangelios de Vich* y las *Biblias de Huesca* y *de Lérida*, contiene los *Cánones Euangeliorum* de Eusebio y los contiene de dos modos:

a) Reunidos y ordenados en columnas paralelas bajo arcos. Estos arcos son de estilo mozárabe. De ellos tratamos anteriormente.

b) Sueltos y disgregados, en los márgenes, a lo largo del texto, paralelos a los lugares a que afectan.

b) *Canones Epistolarum.*

Otro tanto hay que decir de los llamados *Cánones Epistolarum*. Son noventa y fueron hechos por Prisciliano. Van precedidos del prólogo «Multis occupatus necessitatibus», del mismo autor; y, a su vez, *Prólogo* y *Cánones* van precedidos de otro *Prefacio* del obispo S. Peregrino, en el que da a conocer que tanto el *Prólogo* como los *Cánones* son de Prisciliano y no de San Jerónimo. Se hallan en los mismos códices que los anteriores (423) y además en dos manuscritos tardíos: uno de la Universidad de Barcelona (424) y otro del Escorial (425).

---

(422) Cf. VLH, I, pág. 393, núm. 3.º
(423) Cf. VLH, I, págs. 395 y 396, núm. 3.º
(424) Núm. *102* de nuestro Indice. Cf. VLH, I, pág. 371.
(425) Núm. *120* de nuestro Indice. Cf. VLH, I, pág. 373.

Como los de Eusebio, estos *Cánones* priscilianistas se hallan en el *Cavense* por duplicado:

1.° Reunidos, formando lista, con el texto correspondiente.

2.° Separados, y anotados con mera indicación numérica, a lo largo del texto.

c) *Testimonia de Veteri Testamento.*

Como dijimos poco antes, al tratar de las notas del *Cavense*, nos referimos aquí a una serie de elencos, de lugares del *Viejo Testamento* citados en el *Nuevo*, que se recogen en bastantes códices hispanos en forma de índice. Los hay en los *Evangelios* (426), los *Hechos* (427) y las *Epístolas de San Pablo* (428).

La *Biblia de la Cava* no los tiene en los *Evangelios*. Pero sí en los *Hechos*, como las *Biblias de Vimara* y de *Quisio*, de *Ripoll* y de *Huesca*, juntamente con el *códice 3998* de la Nacional de Madrid (429).

Los tiene también en las *Epístolas paulinas*, como, además de los anteriores, los tienen el *Toledano*, la segunda *Biblia de Alcalá* (430), los *Legionenses*, el *Burgense*, las *Biblias de Rosas* y *de Ripoll* y los *Teodulfianos*.

Los elencos de los *Testimonia* en las *Epístolas*, por lo que al *Cavense* se refiere, se hallan solamente en *Rom.*, *1 Cor.*, *Gal.* y *Eph.*

d) *Quos sanctos...*

Algo parecido sucede con esta serie de elementos extrabíblicos.

Se trata también de unos elencos formados con los nombres de las personas citadas en los *Hechos* y en las *Epístolas de San Pablo* (431). Son, pues, exclusivos de estos libros. En las *Epístolas* los tienen todos los códices españoles citados anteriormente, incluyendo el *120* y el *151* de nuestro catálogo, del Escorial y Madrid. En los *Hechos* solamente las *Biblias de León*, de *Quisio*, de *Ripoll* y de *Huesca* con el *151*, de Madrid.

---

(426) VLH, I, pág. 393, núm. 4.° De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 186

(427) VLH, I, pág. 393, núm. 2.° De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 211.

(428) VLH, I, pág. 396, núm. 7.° De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 249.

(429) VLH, I, pág. 377, núm. *151*.

(430) VLH, I, pág. 353, núm. *18*.

(431) VLH, I, pág. 396, núm. 6.° De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 250.

En cuanto al *Cavense*, además de en los *Hechos*, tiene estos elencos en *Rom., 1 Cor., Gal., Eph., Phil., Col., 1 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Tit., Philem.*

e) *Ad quae loca...*

Hay, finalmente, otro elemento extrabíblico que no conviene pasar por alto.

Se halla sólo en los *Hechos* y se trata de una enumeración de los lugares a los que «Paulus et Barnabas ab Antiochia dimissi a Sancto Spiritu peruenerunt» (432). Es un documento, como los otros, tipicamente hispánico, que se halla también en las tres *Biblias de León*, la *de Quisio*, la *de Huesca* y el *151* de nuestro índice, de Madrid (433).

f) *El Canon.*

La *Biblia de la Cava* no tiene Canon. Es decir, carece de lista de libros bíblicos escrita en algunos de sus folios, como la tienen, por ejemplo, la *Biblia Visigótica de San Isidoro de León* y algunos otros códices (434). Sin embargo, es interesante fijarse en la disposición que sigue, al transcribir los libros del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*.

El orden es el siguiente:

Viejo Testamento: *Gen., Ex., Lev., Num., Deut., Ios., Iud., Ruth., 1 Sam., 2 Sam., 3 Reg., 4 Reg., 1 Par., 2 Par., Iob, Ps (Moz.), Prov., Eccl., Cant., Sap., Eccli., Is., Hier., Threni, Ez., Dan., Os., Ioel, Am., Abd., Ion., Mich., Nah., Hab., Soph., Ag., Zach., Mal., Bar.*, (Ep. Hier.), *Esdr., Neh., Esth., Iudith, Tob., 1 Mac., 2 Mac.*

Nuevo Testamento: *Mt., Mc., Lc., Ioh., Rom., 1 Cor., 2 Cor., Gal., Eph., Phil., Col.*, (Laod.), *1 Thess., 2 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Tit., Philem., Hebr., Iac., 1 Petr., 2 Petr., 1 Ioh., 2 Ioh., 3 Ioh., Iudas, Act., Apoc.* (Ps. ex hebraico).

El orden, pues, en cuanto al *Viejo Testamento* es, en esquema, *Octateuco, Reyes, Paralipómenos, Didácticos, Profetas, Historias*. Y en el *Nuevo, Evangelios, Epístolas, Actos* y *Apocalipsis*.

(432) Cf. DE BRUYNE, *Préfaces...*, pág. 212.

(433) VLH, I, pág. 393, núm. 4.º

(434) Cf. T. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 162 ss. Cf. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 182.

Como particularidades, pues, en cuanto al orden, ofrece las siguientes:

1.° En el *Viejo Testamento* separa a *Baruc* de *Jeremías* y le coloca después de *Malaquías*, considerándole, según parece, como el último de los Profetas Menores.

2.° Después de *Baruc* va la *Epístola de Jeremías*, pero formando escrito aparte, puesto que se coloca después del *Explicit* de *Baruc*, y la *Epístola* tiene *Incipit* y *Explicit* propio.

3.° Los *Trenos de Jeremías*, aunque tienen *Incipit* propio, forman un solo libro con la *Profecía*, teniendo ambos al final como *Explicit* común el siguiente: «Explicit liber iheremiae prophetae».

4.° Igualmente los dos libros de *Esdras;* es decir, *Esdr.* y *Neh.*, tienen unidad en el *Cavense* y forman un solo libro. Tienen los dos un *Explicit* común al terminar *Nehemías:* «Explicit liber Kesdrae feliciter». No le tiene especial, en cambio, el *primero de Esdras* cuando termina, como no tiene *Incipit* propio cuando empieza, el segundo. Ha sido el corrector del *Cavense* el que puso después en el margen: «Hic secundus liber incipit».

5.° Separa, por el contrario, los cuatro libros de los *Reyes* con sus *Incipit* y *Explicit* correspondientes, dividiendo los *Sumarios* e incluyendo cada uno de ellos ante cada uno de los cuatro libros. Es de notar que aquí el *Cavense* se adelanta en varios siglos a la división y nomenclatura modernas, ya que habla expresamente del *primero* y *segundo* de *Samuel*, y luego del *tercero* y *cuarto* de los *Reyes*.

6.° Otro tanto hay que decir de los *Paralipómenos* y los *Macabeos*.

7.° Tiene dos *Salterios:* uno, el mozarábigo en su lugar propio, después de *Job* y antes de los *Sapienciales;* otro, el *ex hebraico*, después del *Apocalipsis*, al final del manuscrito.

8.° En cuanto a la disposición del grupo de libros históricos particulares, de una parte invierte el orden general del Canon, poniéndolos después de los *Profetas;* y de otros, invierte el orden interno de esos libros, colocándolos de este modo: *Esdr.*, *Est.*, *Judith*, *Tob.*, lo cual no deja de ser raro.

9.° Por lo que se refiere al *Nuevo Testamento*, es una modalidad digna de tenerse en cuenta que coloca el libro de los *Hechos* después de las *Epístolas* e inmediatamente antes del *Apocalipsis*. En lo cual coincide con otros varios códices hispánicos, como el *Toledano*, los dos *Complutenses*, los dos *Legionenses* de San Isidoro, los *Teo-*

dulfianos, el *Oscense* y el ms. 3998 de la Biblioteca Nacional de Madrid (435).

10. Finalmente, es de notar también que el *Cavense*, como la mayor parte de los antiguos manuscritos españoles, incluye en el *Canon* a la *Epístola ad Laodicenses* (436), entre la *Epístola* a los *Colosenses* y la primera a los *Tesalonicenses*.

g) *Colofones, Incipit y Explicit.*

La *Biblia de la Cava* tampoco tiene colofones especiales, como, por ejemplo, el «Tanden finitis veteris instrumenti libris», que registran las *Biblias de Vimara*, de *Quisio*, de *Cardeña* y de *Huesca* (437); la doble suscripción del *Legionenses* (438); la célebre del *Toledano* (439); la no menos célebre del *Complutense* (440); las múltiples de la *Biblia Visigótica* de la *Catedral de León* (441); algunas del *Oscense*, como el «Adiuuante dñō ñsō iħu Xp̄ō» (442) y el «Quisquis o tu» (443), y las famosas de Teodulfo, bien al pie de la Biblia (444), bien al principio de ella, en los últimos versos de su inspirado prólogo (445).

Tiene, en cambio, una suscripción muy lacónica, por medio de la

---

(435) Son, respectivamente, los núms. *15*, *17*, *18*, *21*, *48*, *49*, *51*, *84*, *89* y *151* de nuestro Indice, en la VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352 ss.

(436) Cf. VLH, I, pág. 396, núm. 8.º

(437) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos...*, EB 7 (1948) 161. VLH, I, 392. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 181.

(438) *F. 513 v. b.* y *514 r.* Cf. J. PÉREZ LLAMAZARES, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Real Colegiata de S. Isidoro de León*, León 1923, págs. 13-14.

(439) *F. 375 v. b.* Cf. M. DE LA TORRE-P. LONGÁS, *Catálogo de Códices Latinos*, Tom. I, *Bíblicos*, Madrid 1935, pág. 11. H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établessement du Texte de la Vulgate*, Roma 1922, pág. 322.

(440) *F. 339 v. c.* Cf. H. QUENTIN, *Mémoire...*, pág. 324. R. MIQUÉLEZ-P. MARTÍNEZ, *El Códice Complutense o la primera Biblia visigótica de Alcalá*, AUM 4 (1935) 205-206.

(441) *F. 2 r.*, *F. 3 v.*, *F. 83 r.*, *F. 9E v.*, *F. 211 r.*, *F. 216 r.*, *F. 217 r.*, *F. 233 v.*, *F. 275*. Cf. Z. GARCÍA VILLADA, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Catedral de León*, Madrid 1919, pág. 35 ss.

(442) *F. 344 v. b.*

(443) *F. 345 r. a.* Cf. *La Biblia de Huesca*, U 43 (1946) 181.

(444) *F. 357 r.*

(445) *F. 1 v. a.* ss. Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 178 ss. Texto en BSLVV, I, pág. 52 ss. D. DE BRUYNE, *Préfaces...*, pág. 9 ss.

cual deja expresa constancia el amanuense, diciendo: *Danila scriptor*. De ella ya tratamos anteriormente y no hay porque insistir.

Y tiene sobre todo una interesante colección de *Incipit* y *Explicit*. Merecen consideración especial. Suelen ser de parecido tipo en su expresión, manifestando afán explicativo de erudición poco común en aquella época.

He aquí unos cuantos casos de *Incipit:*

Ex., Incipit liber ellesmoth quod latine appellatur aexodi.
Lev., Incipit liber vegecra cata haebreo quod est leuiticus.
Num., Incipit liber quod hebrayce uocatur vaydabber quod est latinae numerorum.
Deut., Incipit liber qui hebrayce uocatur hellehdbarim quod appellatum est grece deuteronomium.
Iud., Incipit liber sopttim cata hebreo latinae uero qui iudicum appellatur.
1 Par., Incipit liber primus dabreiamin cata hebreo quod grece uocatur paralipomenon id est uerba dierum.
Eccli., Incipit haeclesiasticum qui est sapientia ihesu filii sirach aeditum post transmigrationem cum prefatione sua.
Iac., Incipit prologus iheronimi de insequentibus septem kanonichis aepistolis... Incipit aepistola iacobi ad duodecim tribus... etc.

Y lo mismo de *Explicit:*

Prov., Explicitae sunt prefationes... Explicit liber prouerbiorum qui hebraycae masloth.
Eccl., Explicit ecclesiastes iuxta greco uocabulo quod latine dicitur contionator hebraycae autem acoeleth.
Sap., Finit liber sapientiae qui hebraycae panarethon.
Iudith, Explicit liber Iudith secundum ebreum.
Is., Finiuit feliciter christo iuuante prologus...
Mt., Explicitos homnes euangeliorum kanones incipit praefatio euangelii secundum mattheum.
1 Cor., Finito argumento incipit aepistola ad corintkeos prima.
Tit., Explicito argumento incipit aepistola ad tytum.
Hebr., Expliciunt aepistolae pauli apostoli numero XIIII.
Iudas, Finierunt feliciter omnes apostkolorum aepistole quae kanonicae uocantur.

Como se ve, hay una o dos formas de expresar los *Incipit* y *Explicit* bastante características.

h) *División interna del texto.*

Según ya dijimos, el *Cavense* no tiene división original de capítulos en el *Octateuco*. Ni por medio de *Sumarios* primero, ni luego por

medio de números que dividan el texto en las columnas o en los márgenes del códice.

Fué otra mano, desde luego visigótica y no mucho menos antigua, la que hizo esta labor, si bien imperfectamente. En cuanto a los *Sumarios*, ordenó la lista de su número, aunque sin transcribirlos. Y en cuanto al texto fué dividiéndole a lo largo de las columnas, anotando los números correspondientes.

En uno y otro caso la numeración corresponde muy aproximadamente a la del *Toledano*.

Como ejemplo puede tomarse el *Exodo*. Las divisiones del *Cavense* se hallan, respectivamente, I^{a}: en 1,1 haec sunt; II^{a}: 2,11 in diebus illis; III^{a}: 4,2 dixit ergo; IV^{a}: 6,13 locutusque est... etc. Lo mismo en el *Toledano*. En cambio, por este mismo lugar, los *Legionenses*, la *Biblia de Calahorra*, el *Martiniano*, los *Alcuinianos*, etc., llegan ya a la división XIV; el *Casinense* 520 a la XV; el *Turonense*, el *Complutense* y el *Burgense* a la XVI, etc.

Por lo que se refiere a otros libros, tiene ya divisiones originales y se adapta a la serie de *Capítulos* correspondiente.

Finalmente, en cuanto a la disposición interna del texto, huelga decir que carece de numeración de versículos. Salvo los libros poéticos, el texto de los demás se escribe habitualmente de corrida, y no *per cola et commata*. Pero existe cierta división de períodos, versículos y hemistiquios. Los primeros se marcan con punto y aparte, pasando a otra línea. Los demás, bien dejando un poco de espacio vacío dentro de la línea, bien con un puntito medial después de la última palabra.

2. Elementos apócrifos y pseudocanónicos

Hay en los códices bíblicos, particularmente hispanos, una serie de elementos de este género, que hemos estudiado en varios de nuestros trabajos anteriores (446). Unas veces son comunes a todos o casi todos los códices de origen hispánico, y otras a algunos de ellos.

Véase ahora cómo se hallan representados en la *Biblia de la Cava*.

---

(446) Ex. gr.: *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 46 ss. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 183 ss. *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 23 ss.

1) *Final de Josué.*

De este punto hemos tratado ampliamente en otro lugar (447). Es una de las modalidades más típicas de los códices hispánicos (448). Se halla en los dos *Legionenses de San Isidoro*, el *Toledano*, la *Biblia de San Juan de la Peña*, el *Burgense*, en el margen del *Complutense*, en el *Oscense*, en las *Biblias* románicas de *Calahorra*, *San Millán* y *Lérida* y en el *143* de nuestro *Indice* (449), códice del siglo XIII, procedente de Sicilia, de la Biblioteca del Duque de Uceda, que hoy se encuentra en la Nacional de Madrid (450).

Como es sabido, la adición se halla en el griego de los LXX, de donde pasó a la *Vetus Latina*, y de allí a nuestra *Vulgata;* o escribiéndose en el margen de la columna, como en el *Legionense* y en el *Complutense*, o adicionándose al texto, como en la generalidad de los códices.

No se halla, en cambio, en el *Cavense*. Y esta omisión no deja de ser curiosa. Porque es el único códice importante entre los nuestros que omiten el final de *Josué*.

2) *Oratio Manasse.*

Tampoco la tiene.

Pero esto no es de extrañar. Porque si bien se halla en muchos códices, suelen ser bastante tardíos.

Entre los españoles el único antiguo que la tiene, y no en el texto, es la *Biblia de Ripoll* (451). Este códice tampoco es demasiado arcaico, ni es visigótico, sino carolino ; suele ser bastante ecléctico y la tiene aparte. Los demás, como las *Biblias de Segovia* (452), de *Plasencia* (453), de *Calatayud* (454) y una de *Zaragoza* (455), son ya del siglo XIII o XIV en adelante.

---

(447) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 54 ss.

(448) Cf. VLH, I, pág. 386, núm. 3.º

(449) VLH, I, pág. 376.

(450) Cf. M. DE LA TORRE-P. LONGÁS, *Catálogo de Códices Latinos*, Madrid 1935, pág. 58 ss.

(451) VLH, I, pág. 366, núm. 73.

(452) VLH, I, pág. 379, núm. 171.

(453) VLH, I, pág. 379, núm. 168.

(454) VLH, I, pág. 371, núm. 107. Sobre él, véase T. AYUSO, *La segunda Biblia de Calatayud*, U 20 (1943) 201-231.

(455) VLH, I, pág. 383, núm. 204. Sobre él, véase T. AYUSO, *Las Biblias de Zaragoza*, EEMCA II (1946) 278 ss.

Falta, en cambio, en los grandes códices visigóticos, como el *Complutense*, el *Toledano*, el *Legionense*, el *Burgense* y la *Biblia de San Juan de la Peña*; falta en los *Teodulfianos*; falta en las grandes biblias románicas y carolinas, como las *Biblias de Rosas* y de *Ripoll* (en el texto), las *Biblias de San Millán, Huesca, Calahorra* y *Lérida*; faltan, en fin, en muchos códices tardíos, de los que se conservan en nuestra patria, como los dos mejores del *Escorial* (456), uno de *Plasencia* (457), otro de *Zaragoza* (458), otro de *Salamanca* (459) y varios de *Madrid* (460).

3) *3-4 Esdras.*

Como dijimos en otro lugar (461), no sabemos hasta qué punto puede llevar razón Quentin al afirmar que estos libros tienen carácter español (462). De hecho, los tienen sólo el *Complutense*, la llamada *Biblia de Avila* (463) y la *Biblia románica de San Isidoro* (464). Pero es de notar que ninguno de los tres los tiene de la misma manera, y que en el códice de León se encuentra entre los apéndices. Los demás que los tienen son ya muy tardíos, como las dos *Biblias de Plasencia*, ya citadas; la de *Salamanca*, la segunda de *Zaragoza* y la segunda de *Calatayud*.

En cambio, faltan en todos los demás códices, tanto visigóticos como carolinos y románicos.

Entre ellos faltan en el *Cavense*.

---

(456) Son el *b. II. 17*. Cf. VLH, I, pág. 373, núm. 120. T. AYUSO, *Las Biblias del Escorial*, CD 158 (1946) 127-177. G. ANTOLÍN, CCLBE, I, 155-162. Y el *P. II. 15*. Cf. VLH, I, pág. 374, núm. 129. G. ANTOLÍN, CCLBE, III, 308-313.

(457) VLH, I, pág. 379, núm. 169.

(458) VLH, I, pág. 383, núm. 203. Cf. *Las Biblias de Zaragoza*, EEMCA, II, 257 ss.

(459) VLH, I, pág. 379, núm. 170.

(460) Ex. gr.: antiguo *A 5*, VLH, I, pág. 364, núm. 66; antiguo *ER 2*, VLH, I, pág. 364, núm. 64, etc.

(461) *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 46.

(462) *Mémoire...*, pág. 383.

(463) VLH, I, pág. 370, núm. 97. Cf. M. DE LA TORRE-P. LONGÁS, *Catálogo de Códices Latinos*, págs. 31-39

(464) VLH, I, pág. 368, núm. 84.

4) *Oratio Salomonis.*

Falta también en el *Cavense*. Mas la situación de este documento se presenta de un modo muy diferente en los códices.

Como es bien sabido, esta *Oración* se encuentra en muchos manuscritos bíblicos al final del *Eclesiástico*. Pero allí está desplazada, puesto que la *Oratio Salomonis* no es otra cosa que una perícope tomada de *2 Par* 6,13^{b} 21, conteniendo la primera parte de la extensa plegaria que hace Salomón con motivo de la dedicación del Templo.

R. Weber, en su trabajo sobre las antiguas versiones del segundo libro de los *Paralipómenos*, ha consagrado un estudio especial a esta cuestión (465), y nosotros mismos hemos tratado de ella en otra parte (466).

En esos estudios puede verse que la inclusión de la perícope al final del *Eclesiástico* es muy antigua. Fuera de España la tienen ya el *Amiatino* y varios códices del siglo VIII y IX, como las *Biblias de Mordramne* y de *Grandval*, juntamente con los *alcuinianos*, como el *Paulino* y el *Valliceliano*. Dentro de España la tienen casi todos los códices antiguos, como el *Complutense*, el *Legionense*, el *Burgense* y la *Biblia de San Juan de la Peña*, así como las *Biblias de Ripoll*, *Rosas* y *Urgel*, la *Biblia de Huesca* y las románicas de *León*, *San Millán de la Cogolla* y *Lérida*. Igualmente la tienen otros códices de arquetipo hispánico, como la *Biblia de Teodulfo* (467) y las dos *Sangermanenses*, el *11553* (468) y el *11505* (469), de la Nacional de París. Finalmente, también se halla en otros más tardíos, como las dos citadas *Biblias del Escorial*, números *120* y *129* de nuestro Catálogo; la primera de *Zaragoza*; la segunda de *Plasencia* y los números *64* y *66* de nuestro Catálogo, que se hallan en la Nacional de Madrid.

Falta, en cambio, en el *Cavense*, juntamente con el *Toledano* y la *segunda Biblia de Alcalá* (470). Después falta en muchos códices tardíos, como en las *Biblias de Salamanca*, *Segovia* y *Plasencia*.

---

(465) *Les anciennes Versions Latines du deuxième livre des Paralipomènes* (CBL VIII), Roma 1945, págs. XI y XLIV ss.

(466) *Los elementos extrab. de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 220 ss. VLH, I, pág. 387, núm. 4.°.

(467) VLH, I, pág. 361, núm. 48.

(468) VLH, I, pág. 362, núm. 53.

(469) VLH, I, pág. 362, núm. 54.

(470) VLH, I, pág. 353, núm. 18.

5) *Salmo idiógrafo.*

Le tiene el *Cavense.*

Se trata del *Salmo 151*, apócrifo, que empieza *Puxillus eram.*

Este salmo es característico del griego. En los LXX es común a los manuscritos. Se halla en ℵ AB, etc. (471). De allí pasó a la *Vetus Latina.* Sabatier lo transcribe de un códice de San Germán (472).

Falta en el hebreo y, por consiguiente, en el *Psalterium iuxta hebraeos*, de S. Jerónimo. Por lo cual no la editó el P. Sainte Marie (473).

Tampoco es propio del *Salterio Galicano.* Pero, como le tienen algunos códices, le editan como apéndice los Benedictinos de S. Jerónimo (474).

Le omite el *Salterio Corbeiense.*

Le omite el *Salterio de Milán.*

Le tienen algunos códices del *Salterio Romano.* Pero falta en bastantes otros, y no de los peores (475).

Le tienen, en cambio, los *Salterios de Verona* y de *San Germán.*

Pero, sobre todo, es característico del *Salterio Visigótico.* Puede decirse que no falta en un solo códice. Le tienen, en efecto, todos los manuscritos que nos han transmitido el Salterio de la vieja liturgia mozárabe, provenientes de Toledo, de Silos, de León o de cualquier otra parte. Son los que en nuestro *Indice* llevan los números *29*, *30*, *31*, *32*, *33*, *34*, *35*, *37* (476) y *207* (477). No hay excepción alguna.

Por eso le transcriben también el *Cavense* y el *Complutense*, porque estos dos manuscritos nos han transmitido el *Salterio Visigótico*, copiando el *Salmo idiógrafo* a continuación del mismo.

Son las únicas entre las grandes Biblias españolas. Las demás,

---

(471) Cf. texto, H. B. SWETE, *The old Testament in Greek*, Cambridge 1922, II, 495. A. RAHLFS, *Psalmi cum odis*, Göttingen 1931, II, pág. 3395.

(472) BSLVA, II, 287 s.

(473) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta hebraeos* (CBL XI), Roma 1954.

(474) BSLVV, X, *Liber Psalmorum*, Roma 1953, pág. 299.

(475) Cf. R. WEBER, *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins* (CBL X), Roma 1953, pág. 357.

(476) VLH, I, pág. 358 s.

(477) VLH, I, pág. 547.

el *Toledano*, el *Legionense*, el *Burgense*, los *Teodulfianos*, las *Biblias de San Juan de la Peña* y de *Huesca*, las *Biblias de Rosas* y de *Ripoll*, etc., tienen el *Salterio ex hebraico* y carecen del *Puxillus eram* (478).

Con todo, el *Cavense* y el *Complutense*, si se quedaron solos al transmitirnos el *Salterio Mozárabe*, no sucedió lo mismo con el *Salmo 151*. El influjo se dejó sentir en otros códices. En la *Biblia de San Juan de la Peña*, por ejemplo, aunque no se le transcribe se le conoce, pues en los *Breves Psalmorum* se enumeran expresamente 151 Salmos (479).

En la *Biblia de Huesca* tampoco se le incluye, pero se le supone, dejándose espacio vacío para escribirle (480). En cambio, se le transcribe íntegramente en las *Biblias de Urgel*, de *Calahorra* y de *Lérida* (481), así como en dos manuscritos de la Nacional de Madrid (482), uno del Escorial (483) y otro de Soria (484).

Por lo demás, se halla también en otros códices extranjeros de la Vulgata, descollando entre todos el *Amiatino*.

6) *Epistola ad Laodicenses.*

La tiene asimismo el *Cavense*.

Es otro de los elementos apócrifos más característicos de la Biblia Hispana (485).

Puede decirse que apenas ninguno de los grandes códices nuestros, si contiene las *Epístolas de San Pablo*, falta a la cita. Se halla, en efecto, además del *Cavense*, en el *Toledano*, en los dos *Complutenses*, en los tres *Legionenses*, en la *Biblia de Quisio*, en la *Biblia de Cardeña*, en la *Biblia de Huesca*, en las *Biblias* catalanas de *Rosas* y de *Ripoll* y en el manuscrito que hace el número *151* de nuestro Catálogo, de la Nacional de Madrid. Además, en el *Canon* de la

(478) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 456 ss.
(479) Cf. *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 24.
(480) Cf. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 183.
(481) Cf. *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 47 ss.
(482) Son los números 67 y 68 de nuestro *Indice*. Cf. VLH, I, págs. 364 y 365.
(483) Núm. 129. Cf. VLH, I, pág. 374.
(484) Núm. 174. Cf. VLH, I, pág. 379.
(485) VLH, I, pág. 396, núm. 8.

Biblia de Calahorra (486) y probablemente en la *Biblia de Lérida*, pues, aunque falta el folio correspondiente, por el espacio que había de ocupar parece deducirse que la tenía.

Se halla siempre entre *Col.* y *I Thess.*

7) *Interpolaciones del Texto.*

En la *Vetus Latina Hispana* dedicamos un capítulo a esta cuestión, que es una de las más características de nuestros códices (487).

El problema no fué entonces planteado por primera vez; pero sí, quizá, enfocado entonces por vez primera de un modo general, con la intención de abarcarle y resolverle en su conjunto.

Porque existe una constante, crítica e histórica, en los manuscritos españoles.

Entre ellos, el *Cavense* ofrece particular interés.

a) *Interpolaciones en el Octateuco.*

Quentín insinuó el problema respecto al *Toledano* (488). Pero Quentín no le abarcó en toda su magnitud. Porque no salió del *Octateuco*; ni, dentro del *Octateuco*, le extendió a otros códices; ni, por lo que se refiere al *Toledano*, abarcó todos los casos que allí el códice contiene.

Los códices afectados son bastantes, como puede verse en nuestro estudio de la *Vetus Latina Hispana* (489). Entre ellos, el *Cavense*. El *Cavense* tiene varias interpolaciones en el *Octateuco*.

Gen.	1,27	ad imaginen: + et similitudinem (*13*°).
»	4,12	super terram: + omnibus diebus uitae tuae
»	5,22	deo: + et uixit aenoch.
»	6,2	in terra: + et praecauens in futurum (*13*°).

(486) Cf. T. Ayuso, *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 245. Es de notar que en este *Canon* no se cita con su nombre la *Epistola ad Laodicenses;* pero tampoco la *Epistola ad Colosenses*. Se ponen, en cambio, cuatro con el título *Liber Epistola Pauli ad Tessalonicenses*, las cuales son *Col.*, *Laod.*, *1 Thess.* y *2 Thess.* Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 162 ss.

(487) VLH, I, pág. 401 ss.

(488) *Mémoire...*, págs. 316-319.

(489) VLH, I, pág. 402.

» 27,34 consternatus: + in terram.
» 29,32 uir meus: + et respexit afflictionem meam et misertus est mei (*solo*).
» 32,29 nomen meum: + quod est mirabile.
» 35,11 multiplicare: + te faciam (con *17* y *94*, *solos*).
Lev. 17,1 dicens: + hut nullum animal hocidatur etiam ad uescendum nisi hante hostium tabernaculi sed hoc tantum in heremo preceptum (*solo*).
» 19,18 dominus: + qui eduxi uos de terra egypti (*solo*).
Num. 5,10 singulis: + excepto hariete qui offertur pro expiatione ut sit placabilis hostia.
» 9,22 proficiscebantur: + erantque in excubiis domini iuxta inperium eius per manum mosy (con *59* y *60*, *solos*).
» 26,39 huphamitarum: + mophim a quo familia mophimitarum hopphim a quo familia hopphimitarum (*solo*).
Iud. 9,20 mello: + eo quod frater uester sit (con *17°* *solo*).
Ruth 3,11 metuere: + mane hic (*solo*).

Como puede verse, estas interpolaciones no carecen de interés. Ni son escasas.

b) *Interpolaciones en Samuel.*

En un notable artículo, al cual hemos aludido en varias ocasiones, fueron estudiadas por el P. R. Weber (490).

Las interpolaciones recogidas por Weber en el libro de Samuel ascienden a 113. De ellas, nada menos que 100 se hallan en los representantes *teodulfianos*. El *Toledano* registra 85. Los *Casinenses*, 51. El *Legionense*, 26. El *Complutense*, 17. Y el *Cavense*, sólo 4, que pertenecen a los números 6, 8, 55 y 78 de su elenco. Son los siguientes:

Núm. 6. *1 Sam.* 6,19 archam domini: + non enim licebat hut preter sacerdotes archam quispiam uideret in terra (*solo*).
Núm. 8. *1 Sam.* 9,25 solario: + strauitque saul et dormiuit.
Núm. 55. *2 Sam.* 1,26 mulierum: + sicut mater unicum amat filium ita ego te diligebam.
Núm. 78. *2 Sam.* 12,7 uir: + qui fecisti hanc rem.

(490) *Interpolations du livre de Samuel dans les manuscrits de la Vulgate*, MGM, 1, 19-39.

Por consiguiente, la *Biblia de la Cava* en los libros de *Samuel* no ofrece gran número de interpolaciones.

c) *Interpolaciones en los Proverbios*

Otra cosa muy distinta ocurre en los Proverbios. D. de Bruyne escribió hace años un famoso artículo sobre el problema de sus interpolaciones (491). Hizo el estudio a base de varios códices extranjeros: el *Amiatino*, la *Biblia de Mordramne*, la *Biblia de Laon* y la *Biblia de Metz*; pero principalmente de los españoles o de origen hispánico: el *Cavense*, el *Complutense*, el *Toledano*, el *Legionense*, el *Burgense*, las *Biblias de Rosas* y de *Ripoll*, el *Sangermanense* (492) y las *Biblias de Teodulfo* (493) y de *San Hubert* (494). Lo cual demuestra que se trata de una característica hispánica.

Las interpolaciones catalogadas por D. de Bruyne suman 46. Pero es de advertir que éstas no son las únicas.

En la *Biblia de Huesca*, por ejemplo, hemos hallado una muy interesante (495), que no fué recogida por D. de Bruyne. La cual se halla también en algunos códices tardíos, como la *Biblia de Segovia* y un manuscrito del *Escorial* (496).

De Bruyne atribuye estas interpolaciones a San Peregrino, si bien conjetura que de las 46 sólo pueden pertenecerle con probabilidad 35. Ya diremos más adelante lo que opinamos sobre esta cuestión.

Por otra parte, conviene observar que estas interpolaciones oscilan bastante en los códices. En algunos de ellos, particularmente en las *Biblias de Teodulfo*, de *San Germán* y de *Rosas*, se encuentran con frecuencia en el margen; en otros, sobre raspaduras.

Si ahora queremos saber cómo se hallan representadas tales interpolaciones en los códices, obtendremos el resultado siguiente:

Tienen de los 46 casos:

---

(491) *Études sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 31 (1914-1919) 386-391.

(492) Núm. 53 de nuestro Indice. VLH, I, pág. 362.

(493) Núm. 48. VLH, I, pág. 361.

(494) Núm. 51. VLH, I, pág. 362.

(495) *Prov.* 9,18: + qui adplicabitur illi descendet ad inferos nam qui ab ea discesserit saluabitur.

(496) Cf. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 184 s

1.° *Fuera de España. El Amiatino*, 3. *El díptico Vall-Paul* (alcuinianos), 4. *Mordramne*, 4. *Laon*, 4 (2 el corrector y 1 el original). *Metz*, 11 (3 el corrector y 8 el original. Además, una que no se escribe, pero quedando el espacio vacío).

2.° *En España o de origen hispánico. Legionense*[1] (número *21*), 3. *Burgense*. (núm. *25*), 3. *San Juan de la Peña* (núm. *28*), 3. *Avila* (núm. *97*), 3. *Complutense*[1] (núm. *17*), 3 (2 el corrector y 1 el original). *Complutense*[2] (núm. *18*), 4 (faltan capítulos 1-12). *Escorial, P. II. 15* (núm. *129*), 6 (1 el corrector y 5 el original). *Escorial b. II. 17* (núm. *120*), 6. *ER1* (núm. *64*), 7. *Legionense*[2] (núm. *84*), 8 (5 en el margen y 3 el original). *Toledano* (número *15*), 9. *Lérida* (núm. *95*), 10. *Matritense 12906* (núm. *148*), 16. *Sangermanense* (núm. *53*), 18 (1 el original, 2 el corrector y 15 en el margen). *San Millán* (núm. *94*), 22 (8 el original y 14 el corrector). *Escorial, P. III. 6* (núm. *130*), 24. *Teodulfo* (núm. *48*), 24. *Hubertiano* (núm. *51*), 24. *Uclés* (núm. *163*), 25. *Huesca* (núm. *89*), 26. *Cavense* (núm. *13*), 27. *Segovia* (núm. *171*), 27. *Madrid A 11* (núm. *68*), 27. *Rosas* (núm. *74*), 31 (12 el original, 1 en el margen y 18 el corrector). *Ripoll* (núm. *73*), 33 (31 el original y 2 el corrector).

De este modo es como se hallan en los códices las interpolaciones de los *Proverbios*. Veamos ahora algunas de las que tiene el *Cavense*. Nos limitamos a transcribir las que son exclusivas suyas:

Prov. 5,4 accuta: + lingua eius (solo).
Prov. 6,11 armatus: + occurret tibi (solo).
Prov. 6,24 extraneae: + qui autem adulter est propter cordis inopiam perdet animam suam (solo).
Prov. 13,4 piger: + in desideriis est (solo).
Prov. 15,15 mali: + diuitis autem semper in aepulis (solo).

Aparte de éstos, tiene además otros casos de exclusivismo, si no en las mismas interpolaciones, sí en su colocación, ya que él las tiene en lugares diferentes de los demás. Ex. gr. De Bruyne, número 15: *Prov.* 10,4; en el *Cavense* después 9,18. De Bruyne núm. 37: *Prov.* 20,11; en el *Cavense* después de *Prov.* 19,23. De Bruyne número 43: *Prov.* 27,21; en el *Cavense* después de *Prov.* 27,20.

Y así sucesivamente. No nos detenemos a transcribir todas las interpolaciones, porque son muchas y el autor puede verlas en el citado artículo de D. de Bruyne.

d) *Interpolaciones en 1 Petr.*

Vengamos ahora al *Nuevo Testamento*. Nos vamos a fijar solamente en las *Epístolas Católicas*. Y únicamente en dos de ellas.

La primera es *1 Petr.* Nos basta examinar el capítulo primero.

En él encontraremos bastantes casos típicos del texto hispánico. Pero no es nuestro propósito examinarlos ahora. Fijémonos solamente en las adiciones que pueden tener carácter de interpolación.

1 Petr. 1,3 spem uitae: + *aeternae 13, 15, 19, 21, 89, 151,* (+ *p** Ps.-Vig. *Contr. Var.* 3,36; *Vg* spem uiuam).
1 Petr. 1,7 pretiosior: + sit *13, 15ᶜ, 25, 120, 151,* (— sit *15*, 19, 21, 89, 94, Vg.*).
1 Petr. 1,7 auro quod + perit et *13, 15, 89,* (+ gr. 68; parecido el *p*).
1 Petr. 1,10 gratia: + dei *13, 15, 51, 89, 120, 151,* (+ *s*).
1 Petr. 1,11 in eis: + erat *13, 15, 19, 48, 51, 89, 151,* (+ *pauci*).
1 Petr. 1,14 configurantes: + nos illis a *13, 15, 19, 25, 48, 51, 89, 151,* (+ Pri. Ps.-Sp. *r*).
1 Petr. 1,16 quoniam: + et *13, 15, 19, 21, 25, 89.*
1 Petr. 1,16 sum: + dominus deus uester *13, 15, 19, 21, 25, 89, 94, 151,* (+ *p* y en parte *t,* solos).
1 Petr. 1,19 christi: + ihesu *13, 15, 48, 51, 89, 151,* (+ *c p t Fuldᵉ*).
1 Petr. 1,20 + ipse ergo qui et praecognitus et ante constitutionem mundi et nouissimo tempore renatus et passus est ipse accepit gloriam quam deus uerbum semper possedit sine initio manens in patre *13ᵐ, 15, 151,* (+ *p t* Bed., solo).
1 Petr. 1,21 gloriam: + ita *13, 15, 48, 51, 89,* (+ *Armach, t* solos).
1 Petr. 1,22 corde: + puro *13, 15, 89, 151,* (solos, + *c p*).

He aquí una serie de adiciones típicamente hispánicas. Las tiene todas el *Covense*. Y en todos le acompaña el *Toledano*. A los cuales siguen casi siempre el *Oscense* y nuestro *151*, de la Nacional de Madrid. Los otros códices oscilan más.

Atención especial merece la larga interpolación de *1 Petr.* 1,20. En el *Cavense* se presenta sólo como nota marginal. Pero en el *Toledano* y el *151* está ya en el texto, antes de empezar el versículo.

Como puede observarse es adición que tiene también el códice *p* de la *Vetus Latina*. Y es notable que este códice vaya casi siempre del brazo de los códices españoles. Tiene, sin duda, con ellos una relación muy estrecha. Con lo cual queda probada su ascendencia hispánica. En cuanto al *t* de Wordsworth-White, baste decir que se trata del *Liber Commicus*.

e) *Interpolaciones en* 1 Ioh. *El «Comma».*

Finalmente, por lo que se refiere a las interpolaciones del capítulo V de *1 Ioh.*, ya hemos tratado extensamente en otro lugar (497),

(497) *Nuevo estudio sobre el «Comma Ioanneum», acompañado de la edición*

y hemos resumido nuestras investigaciones en la *Vetus Latina Hispana* (498).

Aquí baste decir que el «Comma» del v. 7 es evidentemente una interpolación; pero no la única del capítulo. Se trata sólo de un caso más de la serie. La cual se extiende a los versículos 6, 7, 8, 9, 16 y 20.

De estas interpolaciones, el *Cavense* tiene las siguientes:

1 Ioh. 5,6 et sanguinem: + et spiritum.
1 Ioh. 5,6 et sanguine: + et spiritu.
1 Ioh. 5,7 ueritas: + et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo pater uerbum et spiritus et hii tres unum sunt.
1 Ioh. 5,8 unum sunt: + in Xp̄s ihesu.
1 Ioh. 5,16 + si *a* quis... + pro eo *p* petat... + deus *p* uita... + sed *a* peccant... (texto amplificado).
1 Ioh. 5,16 sed non his qui usque ad mortem peccant *l* peccantibus non ad mortem (texto amplificado).
1 Ioh. 5,20 uenit: + et carnem induit nostri causa et passus est et resurrexit a mortuis assumpsit nos.

3. Otras particularidades.

1) *Los Salterios.*

Como ya hemos dicho repetidas veces, la *Biblia de la Cava* tiene dos *Salterios*: uno en el texto y otro como apéndice. Conviene decir algo de los dos.

a) *El Salterio Visigótico.*

Es el principal, y se halla en su lugar adecuado. Se ve que es el propio del códice. Va introducido por dos prólogos, que, como de costumbre, se atribuyen a San Jerónimo, aunque no sean suyos.

Está completo, y al final se cierra con el *Salmo idiógrafo.*

Queda así constancia, en este códice bíblico, del *Salterio* de la antigua liturgia hispana; como queda en el *Complutense.* Son los únicos.

---

crítica del cap. V de la primera Epístola de San Juan, B 28 (1947) 83-112: 216-235; 29 (1948) 52-76.

(498) VLH, I, pág. 406.

Ambos tienen, sin embargo, diferente texto. O mejor, el mismo texto, pero en distintas recensiones.

Porque hay dos recensiones en el texto del *Salterio Visigótico* (499). Una, la general, que está representada por el *Complutense*, y nos ha quedado a través de todos los *Salterios* visigóticos y libros litúrgicos mozárabes; es decir, en los manuscritos *17* (500), *29*, *30*, *31*, *32*, *33*, *34*, *35*, *37*, *38* (501), *204*, *205*, *206*, *207*, *210*, *211*, *212*, *213*, *218*, *219*, *220*, *221*, *222*, *223*, *224*, *225*, *226*, *227*, *232*, *233*, *234*, *237*, *238*, *245*, *246*, *247*, *248*, *249*, *250*, *251*, *252*, *253*, *254*, *255*, de nuestro Indice (502). Esta recensión ha sido dada a conocer principalmente por la edición de Lorenzana (503), y luego por la de Gilson (504), Arciniega (505), y Fabián y Fuero (506).

Otra, más particular, que en su forma pura nos transmite sólo el *Cavense* entre los manuscritos. No ha quedado en ningún otro *Salterio* o libro litúrgico mozárabe. Sólo el ms. *35*, aunque pertenezca fundamentalmente a la otra recensión, se aproxima bastante al texto del *Cavense*. En cambio, éste es el texto que tenía el manuscrito que usó Ortiz para hacer la primera edición impresa del *Salterio Mozárabe*, llevado a cabo bajo el patronazgo del Cardenal Cisneros (507). Este manuscrito no fué, evidentemente, la *Biblia de la Cava*; pero sí un códice con un texto muy afín al suyo. Debió de ser un códice toledano que se ha perdido.

Veamos ahora cómo se relacionan entre sí los textos de ambas recensiones. Representándolas exclusivamente en los dos manuscritos bíblicos, el *13*, es decir, el *Cavense* tiene, sin duda, un texto corto; y el *17*, es decir, el *Complutense*, un texto amplificado.

---

(499) De todo este problema tratamos ampliamente en la *Introducción* a la *Edición Crítica del Salterio Mozárabe*, todavía inédita, pero entregada a la imprenta para su publicación inmediata.

(500) VLH, I, pág. 352 s.

(501) VLH, I, pág. 358 ss.

(502) VLH, I, pág. 547 ss.

(503) *Missa Gothica seu Mozarabica et Officium itidem Gothicum*, etc., Angelopoli 1770. Y, sobre todo, *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori*, Madrid 1775.

(504) *The Mozarabic Psalter*, London 1905

(505) *Missae Gothicae et Officii muzarabici dilucida expositio*, Toledo 1875

(506) *Missa Gothica seu mozarabica et Officium itidem Gothicum*, Angelopoli 1770.

(507) *Breviarium secundum regulas beati Hysidori*, Toledo 1502

Para convencerse basta ver los siguientes ejemplos, tomados de los primeros cincuenta Salmos (508):

Ps. 5,8 tuae: + sperabo *17*, — *13*.
Ps. 11,7 examinatum: + probatum *17*, — *13*.
Ps. 13,3 facti sunt: + in uoluptatibus suis *17*, — *13*.
Ps. 17,18 eripiet me: + quoniam uoluit liberabit me *17*, — *13*.
Ps. 17,20 uoluit me + liberabit me de inimicis meis potentibus et ab insurgentibus in me eripuit me *17*, — *13*.
Ps. 28,9 reuelabit: + dominus *17*, — *13*.
Ps. 30,7 odisti: + omnes *17*, — *13*.
Ps. 30,14 circum habitantium: + me *17*, — *13*.
Ps. 33,1 et abiit: + et dixit *17*, — *13*.
Ps. 35,10 est: + domine *17*, — *13*.
Ps. 37,10 meum: + deus *17*, — *13*.
Ps. 38,10 tu: + es qui *17*, — *13*.
Ps. 40,14 fiat: + explicit liber primus incipit liber secundus *17*, — *13*.
Ps. 41,10 deo: + meo *17*, — *13*.
Ps. 41,11 tr. me *13*, tr. animam meam *17*.
Ps. 42,2 inimicus: + in eo dum confriguntur omnia ossa mea exprobraberunt me qui tribulant animam meam *17*, — *13*.
Ps. 43,6 in te: + enim *17*, — *13*.
Ps. 43,6 spernemus: + omnes *17*, — *13*.
Ps. 44,16 adducentur: + tibi in letitia et exultatione adducentur *17*, — *13*.
Ps. 44,18 nominis tui: + domine *17*, — *13*.
Ps. 45,10 fines: + orbis *17*, — *13*.
Ps. 50,1 bersabee: + et dixit *17*, — *13*.

b) *El Salterio ex Hebraico.*

Acabado el códice, Danila, o el que escribió la última parte del mismo, después del *Apocalipsis* nos regaló como apéndice la transcripción del *Salterio ex hebraico*, precedida del prólogo jeronimiano *Scio quosdam putare*, tomado de la Epístola a Sofronio.

Este prólogo, como es natural, dado su origen y su significado, es común a los manuscritos que nos han transmitido el *Salterio ex hebraico*. En España le tienen, a no ser que falte el folio correspondiente, todos los manuscritos que tienen este *Salterio*.

Y este *Salterio* le tienen los siguientes: el *Cavense*, el *Toledano*, el *Burgense*, los dos *Legionenses de San Isidoro*, los dos *Emilia-*

(508) Cf. R. Weber, *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*, Roma 1953.

nenses, el *2,2* de Toledo, la *Biblia de S. Juan de la Peña*, la *Biblia de Huesca*, la *Biblia de Calahorra*, la *Biblia de Lérida*, la *Biblia de Urgell*, la *Biblia de Ripoll*, la *Biblia de Rosas*, el *P. II. 15* del Escorial y la *Biblia de Tarazona*. Además los *teodulfianos*. Es decir, los números *13*, *15*, *21*, *24*, *25*, *27*, *28*, *48*, *49*, *50*, *51*, *52*, *72*, *73*, *74*, *84*, *89*, *93*, *94*, *95*, *120* y *176* de nuestro Indice.

De ellos, para su edición crítica, el P. Sainte Marie (509) ha usado siete de los principales: *13*, *17*, *21*, *24*, *25*, *51* y *52*. Nosotros preparamos para fecha próxima otra edición, basada en el cotejo de los diversos elementos hispánicos.

Por lo que al *Cavense* se refiere, salvo las rarezas de tipo ortográfico, tiene un texto normal, incluso francamente bueno.

Agrupados los códices en familias, H. de Sainte Marie ha demostrado que una de ellas constituye por el *13*, el *24* y el *25*; es decir, las *Biblias de la Cava*, de *Quisio* y de *Burgos* (510), constituyendo así el *Salterio* una espléndida confirmación de nuestra teoría, a base de los elementos extrabíblicos (511). El mejor de los tres, sin duda, es el *Cavense*, el cual tiene el texto más puro y arcaico.

2) *Baruc. Epístola de Jeremías.*

Este punto es también muy interesante, y, como dijimos anteriormente, ha merecido repetidas veces la atención de diversos autores. Sobre todo por lo que se refiere a la *Vetus Latina*. De una parte, con relación al texto ofrecido en el *Cavense* (512). De otra, al ofrecido en el *Legionense* (513). Aparte de esto, otros puntos merecen atención. Nosotros mismos les hemos dedicado un estudio bastante amplio en otra parte (514).

Tales son, principalmente, el *prólogo*, el *texto* y el *orden* del *Cavense*.

---

(509) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta hebraeos*, Roma 1954.

(510) *Ib.*, pág. XX ss.

(511) Cf. ex. gr.: *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 396 ss.

(512) Cf. AMELLI, *De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi*. Monte Casino 1902. STABILE, *Il «Liber Baruch» del «Codex Cavensis»*, RFIC 39 (1911) 361-384. MATTEI CERASOLI, *Il «Liber Baruch» secondo il testo del «Codex Cavensis»*, ACA, 1. Cava 1935.

(513) Cf. G. HOBERG, *Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch*, Freiburg 1902.

(514) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1927) 347-402.

1.° Por lo que al *prólogo* se refiere, en el *Cavense*, introduciendo a *Baruc*, hay una nota-prólogo que empieza *Liber iste* (515). Falta en todos los grandes códices bíblicos antiguos, tanto extranjeros como españoles o de origen español.

Así no es de extrañar que pasara desapercibido para S. Berger, tanto en su estudio sobre la *Vulgata* (516) como en su estudio sobre los prólogos de la misma (517).

Le conoció, en cambio, de Bruyne, que aduce como único testigo español a la *Biblia de Rosas*, seguida de cuatro códices extranjeros de menos importancia. Hay muchos más, pero con ciertas anomalías o tardíos.

El más antiguo es el corrector de la *Biblia de Teodulfo*, que le incluyó en el margen. En el margen le tiene también la *Biblia de Rosas*. El amanuense de la *Biblia románica de San Millán* le remitió al Apéndice. Luego pasó a los códices en bloque y, dentro de España, del siglo XIII en adelante, le hemos hallado al menos en 37 manuscritos.

Por todo lo cual se ve que este prólogo es muy característico del *Cavense*.

2.° En cuanto al *texto*, la situación de *Baruc* se presenta muy discordante.

Carecen de *Baruc* muchos códices; lo mismo de fuera, como el *Amiatino*, que de dentro, como el *Toledano*, el *Complutense*, la *Biblia de Huesca*, el *Emilianense* en el texto y otros de menos importancia.

Tienen el *Baruc* de la *Vulgata* los *teodulfianos*, el *Emilianense* en el Apéndice y las *Biblias de Ripoll* y de *Rosas*.

Tienen otro *Baruc*, de la *Vetus Latina*, el *Cavense* y su duplicado, la *Biblia de Quisio*, el *Burgense*, la *Biblia de Vimara*, el *Legionense visigótico* y su duplicado, la *Biblia románica de San Isidoro*, el *b-II-17* del Escorial y el *3997* de la Nacional de Madrid. Es decir, nuestros *13*, *14*, *19*, *21*, *22*, *24*, *25*, *84* 129, 151.

La modalidad, pues, de tener un *Baruc*, procedente de la *Vetus Latina*, distinto del que se halla en la *Vulgata*, es típicamente hispánica.

---

(515) Texto de DE BRUYNE, *Préfaces...*, pág. 133.

(516) *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Nancy 1893.

(517) *Las prefaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (MIBL XI), Paris 1904, págs. 1-78.

Con todo, este *Baruc* de la *Vetus Latina* no se presenta de un modo uniforme.

Sin entrar aquí en profundas discusiones, que serían inoportunas, sí podemos decir que, aparte del *Baruc* de la *Vulgata*, que, como es sabido, también procede de la *Vetus Latina*, nuestros códices se dividen en tres grupos diferentes, cada uno de los cuales contiene su *Baruc*.

1.° *19, 21, 22, 24, 25, 84, 151.*
2.° *13, 14.*
3.° *129.*

El primero es el más corriente. Tiene un arquetipo común peregriniano.

El segundo es propio del *Cavense*.

El tercero entre los códices españoles le tiene sólo el manuscrito del Escorial. Pero éste es el *Baruc* de la *Vetus Latina* que incluyó en su obra Sabatier, a base de los códices *Sangermanense 16*, *Remense*, *Oratoriano*, etc. (518).

El *Baruc del Cavense* es el estudiado por Amelli, Stabile y Mattei-Cerasoli.

La investigación del último, aunque sea la postrera, es la menos importante, pues se limita a editar el texto, con un par de páginas de introducción (519).

Amelli, en cambio, se extendió en un estudio comparativo del *Cavense* con el *Misal ambrosiano*, el códice *Casinense 35* y la *Vulgata* (520). Por otra parte, profundizó en la cuestión de la fecha, y por comparación con Firmico Materno dedujo que era de uso corriente antes del año 347, creyendo que la versión procedía de origen africano.

Stabile, por otra parte, se fijó más en la filología. También cree que es de tipo africano la versión, y asegura que el texto del *Cavense* es el más parecido al griego de los LXX (521).

3.° Finalmente, por lo que toca al *orden* del *Canon*, hay que enfocar el problema encuadrándole, de un lado, en el tríptico que forma con el *Libro de Jeremías* y los *Trenos*, y de otro, en el que forma con los *Trenos* y la *Epístola de Jeremías*.

---

(518) BSLVA, II, 737 ss.
(519) *Liber Baruch...*, ACA, 1, Cava 1935.
(520) *De libri Baruch...*, Monte Casino 1902, pág. 11 s.
(521) *Il «Liber Baruch»...* RFIC 39 (1911) 361-384.

Tocante al primero, se constituye los grupos siguientes:

Hier., Threni (om. *Bar.*) (siguiendo los Profetas), *15, 17, 89, 94*[t], etcétera (*Am*).

Hier., Bar., Threni (siguiendo los Profetas), *19, 21, 22, 24, 25, 48, 51, 73, 84, 103.*

Hier., Threni, Bar. (siguiendo los Profetas), *65, 67, 73, 95, 97...*, etcétera (y los *parisienses*).

Hier., Threni. (siguiendo los Profetas), *Bar., 13, 14, 151.*

Esta última es la modalidad típica del *Cavense*, que copia su ejemplar apografado, y luego es adoptada tan sólo por el códice *3997* de la Nacional de Madrid.

Finalmente, por lo que se refiere al segundo tríptico, los códices se agrupan así:

Threni. (om. *Bar.* y *Epist.*), *15, 17, 83, 94**, etc. (*Am*).
Bar., Threni., Epist., 19, 24, 25.
Bar., Epist., Threni., 21, 22, 48, 51, 73, 84.
Threni., Bar., Epist., 13, 14, 74, 95, 151, 176..., etc.

De modo, sin embargo, como ya dijimos, que en el *13-14* y el *151* se separan entre sí los elementos del tríptico, mediando los restantes Profetas.

Por lo demás, es de notar que la *Biblia de Teodulfo* tiene *Hier., Threni., Bar.* y *Epist.*, formando un solo libro. La *Biblia de Ripoll*, en cambio, tiene a *Hier. y Bar.*, como un solo libro, bajo un epígrafe; y luego, separados, a la *Epist.* y *Threni.*

Por último, el *Cavense* tiene a *Hier. y Threni* juntos, formando un libro; después a *Bar.* y *Epist.* aparte, formando dos, bajo distinto epígrafe.

Finalmente, es de notar que el *Cavense* tiene la *Epistola Hieremiae*, también de la *Vetus Latina*, como *Baruc.* Lo cual sucede asimismo con los restantes códices ya indicados. Por consiguiente, el grupo de los que tiene la *Epístola* de la *Vetus Latina* está formado por *13, 14, 19, 21, 22, 24, 25, 84, 151.*

B. Segunda parte: El texto

Estudiados los elementos extrabíblicos, hora es ya de que nos acerquemos a examinar el texto del códice. Mas, dejando para otro capítulo la tarea de entroncarle a la luz de la crítica y de fijar la filia-

ción del manuscrito, limitémonos aquí primero a ofrecer unas cuantas listas de variantes, tomando como punto de referencia a la *Vulgata Clementina*, sin salir de los capítulos acostumbrados.

En ellos, juntamente con los elementos extrabíblicos, basaremos después nuestros estudios de comparación.

Gen. 18,1 illi *l* ei.
in conuallem *l* in conualle.
mambrae.
hostio.
2 hoccurrit *l* cucurrit.
hostio.
4 pusillum C*, pausillum C°.
arbore: + hac C° (— hac C*).
5 confortat C* (confortate C°).
quod *l* ut.
7 uitulum inde *l* inde uitulum.
tenerum C* (tenerrimum C°).
8 que C* (quem C°).
10 risith *l* risit.
hostium.
11 profecteque *l* prouectaeque.
12 risith *l* risit.
uolumptati.
13 abraam.
uero C* (uere C°).
16 exissent *l* surrexissent.
oculos + suos C* (-suos C°).
psodomam.
19 uias.
20 dixitque C* (dixit itaque C°).
psodomorum.
gomorrae.
22 psodomam.
habraam.
24 semel C* (simul C°).
in ea *l* in eo.
25 facies *l* facias.
hut *l* et.
26 psodomis.
28 urbem: — et.
29 si *l* sin.
30 indigneris inquit *l* inquit indigneris.
31 semel: — ait.
32 domine ne irascaris *l* ne irascaris domine.

Ex. 2,3 celare + eum.
fiscillam.

hac *l* ac.
5 hut.
labaretur.
cripidinem.
haluei.
fiscillam.
in papirione.
hunam.
adlatam.
6 in eam *l* in ea.
aebreorum.
est: — hic.
7 inquid.
inquit: — ut.
hebream.
10 adobtauit.
mosi.
11 moses.
egressus: — est.
aegiptium.
ebreis.
12 adque.
13 hebreos.
14 constituit te *l* te constituit.
sicut: — heri.
occidisti: + eri 13°.
moses.
15 querebat.
mosen.
16 hauriendas aquas *l* hauriendam aquam.
inpletis.
17 superuenerunt *l* superuenere.
superuenerunt + que.
egecerunt.
moses.
houes.

Ex. 2,18 ad raguhel.
19 ausit C°, auxit? C*.
nobis *l* ouibus.
20 ad ille *l* at ille.
inquid.
hut.
21 moses.
sepphoram.
huxorem.
22 peperit: — ei.
23 hegypti.
ingemescentes.

srahel.
ad dominum *l* ad deum.
24 hac *l* ac.
abraham: + et.·
ysahac.
25 respexitque.
respexit: — dominus.
srhl.

Lev. 5,2 que.
delinquid.
4 que.
iuramentum *l* iuramento.
peccatum *l* delictum.
6 caprarum *l* capram.
horauitque.
pro eo *l* pro ea.
8 pro pecca[to re]torqueuit.
hereat.
9 adsperget.
destillare.
10 hadoleuit.
11 manus eius: + manus eius (= bis).
offerre duos *l* duos offerre.
uel *l* aut.
hofferat.
aephaę.
12 ex toto *l* ex ea.
obtulit *l* obtulerit.
14 mosen.
15 cerimonias.
que.
poteest.
16 ipsum quoque *l* ipsumque.
17 que.
18 extimationemque.
19 delinquid *l* deliquit.
in domino *l* in dominum.

Núm. 6,1 locutus est *l* locutusque est.
mosen.
2 srahel.
fecerit *l* fecerint.
3 inebriari.
poteest.
accetum.
uba.
uibent.
5 super *l* per.

conpletum.
cesariae.
9 ilica: + et.
12 inriti.
13 adducent *l* adducet.
15 azimorum.
sunt *l* sint.
hac *l* ac.
16 que.
17 que.
18 nazareus.
cesarien *l* caesarie.
19 hazimum.
unum — et.
tradet *l* radet.
in manibus *l* in manus.
20 susceptamque *l* susceptaque.
in conspectum *l* in conspectu.
poteest.
uibere.
21 uoberit.
que.
22 locutus est *l* locutusque est.
mosen.
23 aharon.
filios *l* filiis.
27 inuocabunt *l* inuocabuntque.
srahel.

Deut. 2,1 que.
sicuti *l* sicut.
circumiuimus.
sehyr
4 hesau.
sehir.
5 terram *l* de terra.
hesau.
sehyr.
6 hemitis *l* emetis.
uibetis.
7 iterum *l* iter tuum.
8 hesau.
habitant *l* habitabant.
sehyr.
helath.
hasiongaber.
mohab.
9 mohabitas.
filios *l* filiis.

eam *l* Ar.
10 hec enim *l* emim.
est ualidus *l* et ualidus.
henachim.
11 henachim.
mohabite.
hemim.
12 is *l* in.
sehir.
horim *l* horrhaei.
adque.
hesau.
sicuti.
srahel.
ei *l* illi.
14 chadesbarnae.
ad: — transitum.
usque ad torrentem *l* usque ad transitum torrentis.
triginta: — et.
sicuti.
18 mohab.
har.
19 hammon.
hammon.
20 gigantium.
zōzōmin.
21 sicuti.
henachim.
deluit *l* deleuit.
22 sicuti
hesau.
habitabant *l* habitant.
sehyr.
23 quoque: — qui.
habitant *l* habitabant.
cappadoces: — expulerunt qui egressi de cappadocia.
ergo *l* igitur.

Ios. 2,1 ihosue.
psalthim *l* setim.
absconditos *l* in abscondito.
ihericho.
aput.
2 ihericho.
srahel.
explorent *l* explorarent.
3 ihericho.
5 conpreẹndite *l* comprehendetis.
6 ẹos *l* uiros.

7 hii *l* hi.
ihordanis.
9 tradiderit uobis dominus *l* dominus tradiderit uobis.
terram 13* (terror 13°).
10 egypto.
fęcistis *l* feceritis.
feceritis: + hic.
hamorreorum.
ihordanen.
sehon.
hog.
12 signum uorum *l* uerum signum.
13 eorum *l* illorum.
de morte *l* a morte.
14 in morte *l* in mortem.
15 dimisit.
haderebat *l* haerebat.
16 latete *l* latitate.
diebus tribus *l* tribus diebus.
18 nos dimisisti *l* demisisti nos.
et *l* ac.
19 hostium.
innoxii *l* alieni.
fuerit *l* fuerint.
in domum *l* in domo.
redundauit *l* redundabit.
21 sicuti.
in fenestram *l* in fenestra.
22 secuti *l* persecuti.
23 ihordane.
24 adque.

Iud. 2,1 galgal *l* galgalis.
ęgypto.
inritum.
2 et haras *l* sed aras.
quur.
uerba haec *l* haec uerba.
4 srahel.
5 illius: — locus.
6 dimisit.
ihosue.
srahel.
7 srahel.
8 ihosue.
9 — et *a* sepelierunt.
tamnathsarae.
ephraym.
septendrioni *l* septentrionali.

gahas.
10 srahel.
11 srahel.
bahalim.
12 egypti.
deos quoque *l* deosque.
13 bahal.
hastaroth.
14 srahel.
coeperunt.
15 erat super eos *l* super eos erat.
sicuti.
16 illos *l* eos.
17 mandatum.
facere *l* fecere.
19 est *l* esset.
maiora *l* peiora.
maiora faciebant *l* faciebant peiora.
alienos: + et.
consueuerant *l* consueuerunt.
20 srhl.
inritum.
21 ihosue.
22 srahel.
sicuti.
23 has nationes *l* nationes has.
ihosue.

Ruth. 2,1 uir *l* uiro.
helimelech.
bohoz.
2 moabitidis *l* moabitis.
effugerint *l* fugerint.
metentium effugerint manus *l* fugerint manus metentium.
clementissimi *l* clementis in me.
patris familie *l* patris familias.
3 post tergum *l* post terga.
dominum: — nomine.
bohoz.
que *l* qui.
helimelech.
4 bethlem.
5 bohoz.
haec est *l* est haec.
6 qui *l* cui.
est: — moabitis.
nohemi.
mohabitide.
7 usque: + ad.

nec *l* ne.
8 ad colligendum in alterum agrum *l* in alterum agrum ad colligendum.
coniungere *l* iungere.
9 tibi molestus sit *l* molestus sit tibi.
sitiens *l* sitieris.
uibe.
uibunt.
11 derelinqueris *l* reliqueris.
ante *l* anten.
nescieras *l* nesciebas.
12 recipies *l* recipias.
srahel.
13 ante *l* apud.
quia *l* qui.
locutus: — es.
14 bucellam.
acceto.
15 adque.
ea *l* eam.
17 colligerat.
cedens.
oephi.
18 ciui.
19 sit: + ha domino.
aput.
bohoz.
20 nohemi.
seruabit *l* seruauit.
et rursus *l* rursumque.
23 ygitur.
pellis *l* puellis.
bohoz.
tritticum.

1 Sam. 1,1 ramathainsophym.
iheroam.
haeliu.
thauh.
ęuphrataeus.
2 fenenna... fenennae.
4 fenennae.
6 conclusisset dominus *l* dominus conclusisset.
accipiebat *l* capiebat.
8 comedes *l* comedis.
sum tibi *l* tibi sum.
9 in silo et biberat *l* et biberat in silo.
10 esset: — anna.
11 orauit: — ad.

omnes dies *l* omnibus diebus.
12 ergo *l* autem.
13 igitur *l* ergo.
igitur: — eam 13* (+ eam 13°).
15 poteęst.
conspectum *l* conspectu.
17 petitionem: — tuam.

2 Par. 1,1 dominus: — deus eius.
2 sraheli.
srahel².
3 gabahon.
domini *l* dei.
fecerat *l* fecit.
4 arcam: — autem.
parauerat *l* praeparauerat.
iherusalem.
5 beseleęl.
huri.
dei *l* domini.
9 igitur *l* ergo.
fecisti me *l* me fecisti.
patre *l* patri.
10 egrediar coram populo tuo et ingrediar *l* ingrediar et egrediar coram populo tuo.
11 oderunt *l* oderant.
13 gabahon.
iherusalem.
srahel.
14 curros *l* currus.
iherusalem.
15 iherusalem.
multitudinem magnam *l* multitudine magna.
16 ei: + et.
quoa.
reges *l* regis.
quoemebant *l* emebant.
17 chettheorum.
chettheorum et: — a.

Iob. 1,1 rectus: — ac.
4 in diem suum *l* in die suo.
5 mittebat: — ad eos.
surgensque *l* consurgensque.
per singulos *l* pro singulis.
6 quadam: — autem.
sathan.
7 respondens sathan ait *l* qui respondens ait.
circui *l* circuiui.

8 rectus: — ac.
9 sathan.
10 frustra iob *l* iob frustra.
11 in facie *l* in faciem.
12 sathan[1].
sathan[2].
14 nuntium *l* nuntius.
16 alius *l* alter.
de *l* e.
huti *l* ut.
17 caldei.
effugii ego *l* ego fugi.
huti *l* ut.
18 — adhuc.
19 effugii *l* effugi.
huti *l* ut.
20 in terra *l* in terram.
21 sicuti.
22 aliquid *l* quid.
dominum *l* deum.

Mc. 1,1 heuangelii.
2 esaya.
ecce: — ego.
hante.
uiam tuam: — ante te.
4 iohannes.
5 egrediebantur *l* egrediebatur.
ad illum *l* ad eum.
iudeae.
iherosolymitae.
huniuersi.
hab *l* ab.
in ihordane *l* in iordanis.
6 ihoannes.
pylis.
silbestre.
aedebat.
7 solbere.
calciamentorum.
8 babtizo *l* baptizaui.
9 galileae.
10 apertos caelos *l* caelos apertos.
11 conplacui.
13 temptabatur.
sathana.
hangeli.
ei *l* illi.
14 iohannes.

galileam.
15 inpletum.
adpropinquauit.
16 galileae.
symonem.
handream.
19 in naui conponentes retia *l* componentes retia in naui.
20 patri *l* patre.
zebedeo.
mercennariis.
22 sicuti.
23 — et *a* erat.
25 hobmutesce.
27 conquererent.
quae *l* quaenam.
inperat.
hoboediunt.

Rom. 1,1 christi ihesu *l* iesu christi.
apostholus.
euangelio *l* euangelium.
3 est: — ei.
saemine.
4 ihesu.
5 hoboediendum.
6 hestis.
8 huniuerso.
10 horationibus.
hobsecras *l* obsecrans.
uolumtate.
12 adque.
sepe.
husque.
sicuti.
14 hac *l* ac.
promptum.
16 herubesco.
uirtutis *l* uirtus.
greco.

1 Petr. 1,1 apostholus.
aelectis.
cappadochiae.
bythiniae.
2 sanctificatione *l* sanctificationem.
hoboedientiam.
adspersionem.
christi ihesu *l* iesu christi.
adinpleatur *l* multiplicetur.

3 per *l* secundum.
qui per magnam misericordiam suam *l* qui secundum misericordiam suam magnam.
in spem uitae aeternae *l* in spem uiuam.
a mortuis ihesu christi *l* iesu christi ex mortuis.
4 incontaminabilem *l* incontaminatam.
inmarcessibilem *l* inmarcescibilem.
5 temporae.
aexultabitis.
si hoportet.
7 praetiosior.
quod: + perit et.
in reuelationem *l* in reuelatione.
— creditis.
8 aexultatis *l* exultabitis.
9 recipientes *l* reportantes.
10 exquesierunt.
adque.
in nobis *l* in uobis.
gratia: + dei.
praedicauerunt *l* prophetauerunt.
11 in eis: + erat.
12 sibimedipsis.
ministrabunt *l* ministrabant.
concupiscunt *l* desiderant.
hangeli.
hangeli prospicere concupiscunt *l* desiderant angeli prospicere.
13 uigilantes *l* sobrii 13^{t} (alibi sobrii 13^{m}).
perfectae *l* perfecte.
in reuelatione *l* in reuelationem.
14 hoboeditionis *l* obedientiae.
configurantes *l* configurati.
configurantes: + uos illis a.
15 stote *l* sitis.
sancti in omni conu. estote *l* in omni conu. sancti sitis.
16 estote *l* eritis.
quoniam: + et.
sum: + dominus deus uester.
17 discrimine *l* acceptione 13^{t} (acceptione 13^{m})
huniuscuiusque.
hopus.
temporae.
18 argento uel auro *l* auro uel argento.
19 christi: + iesu.
agni incontaminati et inmaculati christi ihesu *l* agni immaculati christi et incontaminati.
20 + ipse ergo qui et praecognitus et ante constitutionem mundi et nousissimo tempore renatus et passus est

ipse accepit gloriam quan deus uerbum semper possedit sine initio mannens in patre 13ª.
hante constitutionem mundi *l* ante mundi constitutionem.
21 gloriam: + ita.
in deum *l* in deo.
22 ad hoboediendum *l* in obedientia.
ueritati *l* caritatis.
simplices *l* simplici.
ex corde: + puro.
perseueranter *l* attentius.
23 saemine.
24 propter quod *l* quia.
sicuti *l* ut.
carnis *l* eius[1].
exharuit.
25 heuangelizatum.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(*Continuará.*)

El sentido de la analogía «Verbum Dei Incarnatum = Verbum Dei Scriptum»(*)

En una breve nota sobre esta analogía entre los Padres, el Padre J. H. Crehan, S. J. (1), estudia los testimonios patrísticos, en los cuales puede encontrarse algún fundamento para establecerla, ya que, según sus palabras, «no hay texto patrístico alguno que dé una expresa exposición de esta analogía». Siguiendo a algunos autores que la han admitido como útil, aunque alguno la recusa como inaplicable, principalmente siguiendo el estudio de Hurter, donde la analogía ha sido algo más desarrollada (2), presenta sólo el testimonio de Rabano Mauro, posterior a la época patrística, autor que hubiera expuesto la analogía con más precisión.

A decir verdad, no hemos sabido ver en el citado artículo qué sentido se le atribuye; y, si hemos comprendido bien los testimonios aducidos, parecería que hubiera sido excogitada para explicar la acción de Dios y del hombre en la composición de los libros santos. Como la Divinidad y la humanidad están unidas en la persona de Jesucristo, también el elemento divino y el humano lo están en la producción de la palabra escrita en la Sagrada Escritura. Sería, pues, una analogía para explicar la inspiración bíblica.

Dado que las analogías pueden tener diferentes aplicaciones y en el caso concreto de nuestra cuestión los autores la han aplicado

---

(*) Comunicación leída en la Semana de Patrología de Oxford, Septiembre, 1955.

(1) *The analogy between* Verbum Dei incarnatum *and* Verbum Dei scriptum *in the Fathers*, "J. Th. S.", 1955, págs. 87-90.

(2) Hurter, *Theologiae dogmaticae Compendium*, I: *Theologia generalis*, 7 ed., Oeniponte, 1891, pág. 170.

diversamente a la Escritura, podemos conceder sin más, como muy legítima, la aplicación que, según parece, hace el P. Crehan. Para la misma Encíclica *Divino afflante Spiritu,* que se cita como uno de los testimonios, es un argumento para explicar la inerrancia bíblica, a pesar de los diferentes géneros literarios que ella tiene como todo lenguaje humano, y sería el fundamento de la condescendencia crisostomiana: «En efecto, como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, exceptuado el pecado (Heb. 4, 15), así también las palabras de Dios, expresadas con lengua humana, son parecidas al humano lenguaje en todo, exceptuado el error. En esto consiste aquella condescendencia de nuestro Dios providente, que ya S. Juan Crisóstomo exaltó y aseguró múltiples veces hallarse en los Libros santos» (3).

Entre los muchos autores modernos que hacen uso de ella, se cita a Loisy, Bainvel y Bentley. No será inútil exponer la aplicación que hacen estos autores, ya que el P. Crehan se limita a citar sus nombres.

Para Loisy le sirve también para explicar la inspiración y el carácter humano de los libros santos, con las condiciones que estos dos elementos comportan en la consideración del libro santo como una unidad que no admite la vivisección. Sus palabras, muy justas en este caso, no dejan de ser interesantes por la influencia que han ejercido, por lo que las citamos textualmente:

> «La Biblia, libro divino, es también y debía serlo, con toda la fuerza de la expresión, un libro humano. La verdad divina, para manifestarse a los hombres, se ha encarnado, como el Verbo eterno. El Hijo de Dios se ha hecho semejante a nosotros en todo, a excepción del pecado (Heb. 4, 15). También la Biblia se parece en todas las cosas a un libro de la antigüedad que hubiera sido redactado en las mismas condiciones históricas, a excepción de un solo defecto, que la hiciera impropia para su providencial destino; y este defecto sería la enseñanza formal de un error cualquiera presentado como verdad divina. Pero, por lo demás, era necesario que la Biblia fuera un libro humano, porque los intérpretes de la revelación divina eran hombres y escribían para ser comprendidos por otros hombres. Ellos se conformaron a los procedimientos literarios usados en su tiempo, y han moldeado inconscientemente la verdad revelada

(3) "Acta Apost. Sedis" (1943), págs. 315-316.

en el cuadro de las opiniones comunes y de las tradiciones de su raza, salvado que rectificaron en estos datos, que eran para ellos la ciencia de su tiempo, aquello que podía contradecir los principios esenciales de la verdad religiosa.

La Biblia contiene, pues, un elemento divino y un elemento humano. Pero estos elementos se compenetran entre sí para constituir una obra divino-humana, en la cual no pudiera establecerse dos partes: la de la actividad divina y la de la actividad humana. Estas dos fuerzas han obrado *per modum unius*, como dicen los escolásticos. El libro inspirado, todo él, es a la vez obra de Dios y obra del hombre: de Dios como autor principal, del hombre como autor subordinado a Dios» (4).

La analogía estricta no ha sido bien expresada, aunque la mente del autor sea clara. En vez de decir: «La verdad divina, para manifestarse a los hombres, se ha encarnado como el Verbo eterno»; más justas serían estas otras: «La verdad divina ha sido manifestada por escrito a los hombres, como el Verbo eterno, para poder manifestarse a los hombres, se encarnó».

También para Bainvel la analogía tiene la misma finalidad de explicar la excelencia de la Sagrada Escritura que le confiere la inspiración:

«Sunt ergo libri sacri humani simul et divini, sicut Christus simul Deus est et homo. Est, ut nobis videtur, totus liber a Deo, totus ab homine, a Deo ut a causa principali, ab homine ut ab instrumento, et quidem non ab instrumento inanimi, sed vivo, ornato et instructo, activo, cuius actio sit actio Dei ut actio Dei est actio instrumenti.»

Y algo antes, de modo más claro todavía, para explicar la excelencia de la Escritura:

«Cuius excellentiae notitiam aliquam possumus comparare ex analogia patristica et traditionali cum Verbo Dei incarnato. Sicut enim Virgo Maria Spiritus sancti opera concepit et peperit Verbum Dei carne indutum, sic homines Spiritu sancto inspirati conceperunt et ediderunt verbum Dei scriptum. Sicut latebat in humana natura divinitas manebantque omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, translucente tamen divinitatis splendore, ita sub cortice litte-

(4) A. Loisy, *Etudes bibliques*, 3 ed., París, 1903, págs. 134-135.

rae latet veritas divina, translucetque divina sapientia. Sicut utraque natura, divina et humana, in unum Christum coalescit, ita utrumque elementum in unum opus quod sit humanum simul et divinum, idque non confusione utriusque sed assumptione et elevatione humani elementi in usum et munus divinum» (5).

El autor invoca la autoridad patrística, pero no cita autoridades; no obstante, es evidente que depende de las palabras de Rabano Mauro, que hemos de citar después.

Según Bentley, a los modos de comunicación del Verbo por la razón, la profecía y la encarnación, Dios añadió otro modo: el de la palabra escrita en la Biblia, la cual no es sólo un recuerdo de la revelación, un libro *sobre* el Verbo; es por sí misma una parte orgánica de la revelación, un libro *por* el Verbo. No es tanto una biografía, como una autobiografía. La relación entre la palabra expresada y el Verbo natural y sustancial es análogo a la relación entre Cristo y su cuerpo. Como éste es el instrumento para comunicarse con los hombres, igualmente lo es la Biblia, cuerpo compuesto de palabras inspiradas. Como el cuerpo natural y místico de Cristo contiene una multiplicidad de miembros, igualmente su cuerpo escritural. A las diversas funciones de los miembros del cuerpo natural y de los miembros de su Iglesia, cuerpo místico, corresponden en el cuerpo de las Escrituras el valor diverso de su contenido, que si parece no tener unidad de ningún género, hay que considerar, no obstante, que posee una unidad de organismo, con la que desaparecen todas las incongruencias, que parecerían derivarse del hecho que la Escritura está dominada por la Historia y que no puede ser interpretada sin tener en cuenta el tiempo y sucesión de la revelación (6). Para él, pues, la analogía explica el hecho de la revelación y la unidad orgánica del contenido bíblico, a pesar de la múltiple variedad que manifiesta.

En cambio la comparación no place a Billot (7), aunque creemos que sus ideas ya superadas sobre la inspiración bíblica no le permitieron comprenderla.

---

(5) BAINVEL, *De scriptura sacra*, 1910, págs. 119-121.

(6) BENTLEY, *The resurrection of the Bible* (Signposts, núm. 4), 1940, págs. 43-47.

(7) *De inspiratione sacrae scripturae*, 3 ed., Romae, 1922, pág. 65.

Todas estas aplicaciones son legítimas y aun otras podrían establecerse. Los mismos liturgistas han acudido a ella para dar razón de algunas de sus ceremonias. Pero poniéndonos en el plano histórico y positivo, hay que decir que la analogía tiene la autoridad de una eminencia entre los Padres y que la explicación patrística y medieval, que la pidió prestada repetidas veces, seguía otro camino que el que comúnmente se ha seguido.

Se nos permitirá, como introducción, eliminar ciertos textos que se citan como fundamentos de la analogía. Las palabras de Eusebio, Atanasio, Juan Damasceno sobre la Humanidad de Cristo como instrumento de la Divinidad, no tienen nada que ver con ella ; son sencillamente testimonios de la doctrina admitida en todos los manuales de Teología y son comunísimas entre los Padres y la teología de todos los tiempos para explicar la redención y la eficacia de los sacramentos. Las comparaciones de Atenágoras y Teófilo de Antioquía, de los autores inspirados como instrumentos de Dios que sopla en ellos, intentan glosar la teoría de la inspiración de que habla San Pablo en 2 Tim. 3, 16, según la etimología de *theópneustos,* comparación comunísima en toda la teología antigua, que deja, no obstante, intacta la cuestión de la inspiración ; nos prueban que los Padres Apostólicos creían en la inspiración de la Sagrada Escritura, si se quiere aun de los libros del Nuevo Testamento, pero no podemos deducir nada referente a la naturaleza íntima del carisma. La interpretación de las palabras de San Ignacio de Antioquía, *ad Philadelphianos* V, 1, de tratarse del Evangelio escrito, quizá no sea tan segura como parece indicar el P. Crehan. La cita de la epístola *ad Trallianos* VIII, 1, daría razón a los que lo niegan, como en general toda la confusa y aun contradictoria interpretación que muchos Padres han dado del capítulo VI del Evangelio de San Juan, la cual no supone de ningún modo la aplicación de nuestra analogía, y, por tanto, hay que renunciar a ver el primer testimonio de ella en las palabras de Ignacio. En esta misma línea se mueve Eusebio de Cesarea en su *De Eccles. Theologia,* lib. III, 12, como el autor del *Breviarium in Psalmos,* aquí realmente San Jerónimo, in *Psalmum CXLVII,* que se inspira en la redacción interpolada de la carta de San Ignacio a los de Filadelfia (8).

(8) Sobre el sentido de las palabras de S. Ignacio, cfr. Funk, *Patres Apostolici,* I, ed. 2 (Tübingen, 1901), pág. 268, y G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* II, 1935, págs. 733-734. Sobre el *Bre-*

Jerónimo ha hecho grande uso de esta exégesis simbólica y podrían citarse muchos textos:

> «Ego corpus Iesu evangelium puto; sanctas scripturas puto doctrinam eius. Et quando dicit «qui non comederit carnem meam et biberit sanguinem meum», licet et in mysterio possit intellegi, tamen vere (Migne: verius) corpus Christi et sanguis eius sermo scripturarum est, doctrina divina est. Si quando imus ad mysterium—qui fidelis est intellegit—si micula ceciderit, periclitamur. Si quando audimus sermonem Dei, et sermo Dei et *caro Christi et sanguis eius in auribus infunditur*, et nos aliud cogitamus, in quantum periculum incurrimus» (9).
>
> «Sic et in carne Christi, qui est sermo doctrinae, hoc est scripturarum sanctarum interpretatio, sicut volumus, ita ut cibum accipimus» (10).
>
> «Putat aliquis quod panem caelestem de mysteriis dicat. Et hoc quidem accipimus, quia vere caro Christi est, et vere sanguis Christi est. Ceterum dicamus et aliter. Panis Christi et caro eius sermo divinus est et doctrina caelestis» (11).
>
> «Porro, quia caro Domini verus est cibus et sanguis eius verus est potus, iuxta *anagogen*, hoc solum habemus in praesenti saeculo bonum, si vescamur carne eius et cruore potemur, non solum in mysterio, sed etiam in Scripturarum lectione. Verus enim cibus et potus, qui ex verbo Dei sumitur, scientia scripturarum est» (12).

Esto no es la analogía, sino interpretación simbólica del capítulo VI de Juan, aunque Jerónimo lo entiende también de modo expreso en sentido real y eucarístico.

Y pasando al último testimonio que se aduce ya en plena Edad Media, las palabras de Ruperto de Deutz: «Quod Virgo Maria Verbum parturivit incarnatum, ipsum fide conceptum dicto et scripto pepererunt prius animae patriarcharum et prophetarum» (13), quieren probar que Cristo existía ya antes de la Encarnación, aplicando a los patriarcas y profetas el pensamiento muy conocido de León

---

viarium in Psalmos, cfr. PL. 26, 1258 (ed. 1845), y DOM MORIN, "Anécdota Maredsolana", III-2, pág. 301.

(9) S. JERÓNIMO, *in ps. 147*, "Anécdota Maredsolana", III-2, pág. 301.

(10) S. JERÓNIMO, íbid., pág. 290 s.

(11) S. JERÓNIMO, *in ps. 145*, íbid., pág. 290 s.

(12) S. JERÓNIMO, *In Ecclesiasten 3, 13*, PL. 23, número interno 413.

(13) PL. 167, 1361-1362.

Magno, inspirado en San Agustín, sobre la anterior concepción de Cristo en la mente de la Virgen por la fe, antes de concebirlo en su seno virginal con su palabra de aquiescencia a la Maternidad divina propuesta por el ángel: «Virgo sacro gravidanda fetu, divinam humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore» (14). Todo el capítulo último del comentario de Ruperto a Isaías es interesante en este sentido. Si habla de «dicto et *scripto*», es porque lo aplica a los patriarcas y *profetas*, pero su acento no está en las palabras, sino en la fe de la mente de los que escribieron.

En ninguno de estos textos la analogía, si es que pueda concederse alguna relación con ella, ni aun entre los modernos que de ella hacen un uso claro, sirve como principio de hermenéutica; y ha sido precisamente en la hermenéutica donde se ha sentido necesidad de establecerla. La forma clásica de la expresión se encuentra en las palabras de Rabano Mauro, único autor que se aduce, según el P. Crehan. Damos completa la cita del autor medieval, como la da también Hurter, no en extracto, como hace el P. Crehan:

> «Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria virgine carne vestitum processit in hunc mundum, et aliud quidem erat quod videbatur in eo, aliud quod tegebatur—carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio—ita et cum per prophetas et legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita et hic litterae velamine tegitur; ut littera quidem aspiciatur tanquam caro, latens vero intrinsecus spiritalis sensus tanquam divinitas sentiatur» (15).

Ha sido una omisión de metodología de Hurter y de los que dependen de él no investigar sobre la fuente literaria de Rabano, pues él, como en general todos los medievales, principalmente de su tiempo, hablan con palabras de otro. Y más en nuestro caso, cuando introduce estas palabras con estas otras, que nos manifies-

---

(14) S. León Magno, *Sermo 21, de Nativitate Domini I* (PL. 54, 191, B).

(15) Rabano Mauro, *In Leviticum*, carta prefacio a Freculfo (PL. 108, 247-248). Aquí y en los siguientes casos citamos literalmente de las ediciones, muy imperfectas, que presentan muchas variantes del mismo texto.

tan tratarse de una autoridad y nos indican el sentido que él concedía a la analogía:

> «Accipe opus quod postulasti, et libri Levitici multiplicia mysteria in eo legendo revolve, cuius libri tanta vis est, ut beatus Hieronymus in eius laude alibi dixerit quod singula sacrificia, imo singulae pene syllabae et vestes Aaron et totus ordo leviticus caelestia inspirarent sacramenta, quia, *ut alius doctor ait:* Sicut in novissimis diebus...» (16).

En efecto, Rabano no hace más que copiar a Orígenes, *In Leviticum*, Homilía I, 1, según la versión de Rufino (17). Esta autoridad hace ya inútil toda investigación ulterior sobre el origen de la analogía, y por tratarse del máximo representante de la exégesis alegórica podemos suponer la finalidad de esta comparación de la Escritura con el Verbo encarnado.

Antes que Rabano, Claudio de Turín había también copiado a Orígenes, y por cierto de modo más completo, aunque no citó la fuente al margen de su escolio, como solía hacer en otras obras. Damos el texto origeniano según la copia de Claudio en lo que completa la de Rabano, pues manifiesta todavía mejor el alcance de la analogía:

> «Quod enim optime nosti, sicut in novissimis diebus... divinitas sentitur. Tale ergo est quod et nunc invenimus librum Levitici perquirentes, in quo sacrificiorum ritus et hostiarum diversitas ac sacerdotum ministeria describuntur; sed haec secundum litteram, quae tanquam caro Verbi Dei est et indumentum Divinitatis eius, digni fortassis vel aspiciant, vel audiunt indigni; sed beati sunt illi oculi qui velamen litte-

---

(16) PL. 108, 247. El escolio debía estar signado probablemente en el margen, como era costumbre de los autores carolingios. Conócese cada día mejor el carácter catenístico de los comentarios de Rabano. Ejemplo interesante es la cita de Orígenes, Homilia 14 in Iudicum = PG. 12, 895: "Ego quidem cum in locis Sidonis aliquoties demoratus sum". Cfr. PL. 108, 1053 C. El desconocimiento de la fuente de Rabano ha servido a eruditos de la talla de Dom Martène (Vet. Script. Nov Coll. IX, pág. 668) y Dom Mabillon (cfr. PL. 107, 17 A) para afirmar un viaje de Rabano a Oriente. Igualmente en *Dictionnaire Théol. Cath.*, XIII-2, col. 1601.

(17) PG. 12, 405 A. Edición crítica en Corpus de Berlín, vol. 29, Orígenes VI-1, 1920, pág. 180, líneas 6-13 (Baehrens).

rae obtectum intrinsecus divinum spiritum vident, et beati sunt qui ad haec audienda mundas aures interioris hominis deferunt» (18).

La fuente de Claudio era ya identificada hace tiempo por Beryl Smalley, la cual comienza precisamente su obra sobre la Biblia latina en la Edad Media con la citación de Claudio, en la que ve con razón todo el resumen de la tradición patrística sobre el sentido espiritual de la Sagrada Escritura como había llegado a los eruditos de la época carolingia (19). También Spicq, para explicar el carácter de la exégesis medieval, cita sólo el texto de Claudio para dar razón de la distinción de sentidos que la analogía importa, aunque desconoce su fuente (20).

Orígenes, pues, parece ser el autor de la analogía y esta propiedad nos indica el camino a seguir para estudiar su sentido, siguiendo a los medievales, a los cuales era atribuída erróneamente la formulación más precisa. El sentido origeniano es claro y está de acuerdo plenamente con los principios que regulaban su hermenéutica. No habría hecho otra cosa que cristianizar las teorías filonianas de la alegoría para establecer un sentido espiritual.

Con estas palabras demasiadas veces se ha mixtificado el concepto de alegoría y de tipología, y su búsqueda ha nacido en muchos casos por la falsa idea de que la mayor parte del contenido de los libros santos del Viejo Testamento hubiera perdido de otro modo toda utilidad para la lectura de los cristianos, haciendo caso omiso del verdadero sentido de la Escritura. Ya Filón, para poner un caso entre mil, alegorizaba así la persona de Samuel: «Probablemente hubo un hombre real, llamado Samuel; pero nosotros concebimos al hombre Samuel de la Escritura no como un ser viviente, compuesto de alma y cuerpo, sino como una mente que encuentra gusto en el servicio y culto de Dios, y esto sólo» (21). La exégesis partía de la explicación del texto sagrado, o reputada tal, no para llegar al sentido literal, sino que, tomándolo como pun-

---

(18) Claudio de Turín, *Carta prefacio a Teodomiro*, PL. 104, 617 AB.

(19) B. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952, 2 ed.), págs. 1-2.

(20) Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'Exégèse au Moyen Âge* (París, 1944), pág. 19.

(21) *De ebrietate*, XXXVI, iii, 395, citado por Smalley, *o. c.*, pág. 3.

to de partida, intentaba llegar a la edificación, que muchas veces no tenía nada que ver con el verdadero fundamento del sentido auténtico de la Escritura. Era el sentido espiritual en su amplio significado, el conocimiento del cual era dado a pocos, porque la mayoría se limitaba a la consideración de la letra sin ver el sentido profundo que poseía.

Esta tendencia de la exégesis de la antigüedad tiene, no obstante, una explicación en el hecho de que la exposición del texto bíblico se hizo generalmente en forma homilética; las explicaciones exegéticas propias son una excepción. El mismo Orígenes se daba cuenta de ello, y la exégesis y teología actuales han de ganar mucho haciendo esta distinción al estudiar el valor de los testimonios antiguos. La distinción entre exégesis, propiamente dicha, y homilética, está muy bien descrita por estas palabras de Orígenes: «Plura quidem superiori lectione fuerunt recitata, ex quibus temporis brevitate constricti pauca admodum diximus. *Non enim nunc exponendi scripturas, sed edificandi Ecclesias ministerium gerimus*» (22).

La analogía en este lugar de Orígenes es dicotómica: la Escritura tiene cuerpo y espíritu; esto es, sentido literal y espiritual, del mismo modo que en Cristo hay hombre y Dios. Pero no ha sido constante en la misma clasificación, y en la misma serie homilética sobre el Levítico podemos ver con frecuencia que sigue la tricotomía. Así teoriza expresamente en Homilía V, 1: «Sanctam scripturam credendum est ex visibilibus et invisibilibus constare: veluti ex *corpore* quodam, litterae scilicet quae videtur; et *anima*, sensus qui intra ipsam deprehenditur; et *spiritu*, secundum id quod etiam quaedam in se caelestia teneat». Igualmente en V, 5: «Triplicem namque in scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum, historicum, moralem et mysticum. Unde et corpus inesse ei, et animam ac spiritum intelleximus».

Esta teoría tenía que ser de sumo agrado de los medievales, como en general de todos los antiguos, la finalidad de los cuales no era tanto llegar al sentido de la Escritura según la verdadera concepción de la exégesis actual, sino servirse de la Escritura para hacer una exposición espiritual «que generalmente consistía en pia-

(22) ORÍGENES, *Hom. VII in Lev.*, cap. 1.

dosas meditaciones o en una enseñanza religiosa» (23), que poco o nada tenía que ver con la exégesis ; era teología o moral en función de exégesis. En realidad, la analogía, de un modo expreso o tácito está a la base de toda la exégesis medieval, viciada toda ella globalmente por la práctica de la alegoría. Un examen detenido de las obras exegéticas de este tiempo ha de manifestarla abundantemente. Para nuestro propósito de ilustrar el origen y el sentido que la tradición le ha dado, nos bastará añadir la definitiva aprobación que ha recibido de la *Glosa Ordinaria*. Aquí depende de Rabano, al cual atribuye el escolio de San Jerónimo sobre el valor de los sacrificios y aun de las palabras del Levítico en el texto que Rabano había citado antes de la analogía de Orígenes, y viene después la cita de la analogía introducida claramente : «Origenes quoque ait : quia sicut in novissimis diebus... divinitas sentitur» ; todo ello precedido de una aplicación al sentido espiritual, según San Isidoro, si es que son suyas las *Quaestiones in Leviticum*, que corren bajo su nombre : «Mediator enim Dei et hominum in duarum substantiarum coniunctione monstrabatur» (Isidoro : ostendebatur), y de otra explicación moral, también isidoriana, que no hace más que resumir el pensamiento del alejandrino en la misma primera homilía al Levítico (24).

Siempre la misma cita ; únicamente Claudio de Turín ha copiado más ampliamente a Orígenes. Pero de la segunda parte de la cita tal vez pueda oírse un eco al principio del resumen de la analogía que se encuentra en el *Comentario al Levítico* atribuído falsamente a Beda, aunque parece depender directamente de Rabano. Como en éste, también aquí la analogía se presenta con una introducción velada. El texto está lleno de errores, lo cual nos dispensa de intentar una corrección cualquiera :

> «In omnibus his oblationibus qui in Levitico, spiritalis sensus quaerendus. *Ut alibi dicitur:* Sicut Verbum Dei procedens in hunc mundum, carnis tegebatur aspectus, et aliud in illo videbatur, aliud intelligebatur, carnis aspectus omni-

(23) Definición de SMALLEY, *o. c.*, pág. 2.

(24) *Glossa Ordinaria*, PL. 113, 298 CD.; ISIDORO, *Quaest. in Lev.*, PL. 83, 321. La crítica moderna, como se sabe, no admite la paternidad de Walafrido Estrabón sobre la *Glossa Ordinaria* y la restituye a Anselmo de Laon.

> bus patens, divinitatis autem agnitio paucis admodum: ita per legislatorem et prophetias verbum Dei pronuntiatur, litterae velamen tegitur. Intrinsecus occultatur spiritalis sensus, qui paucis omnino patuit» (25).

Este resumen literal del texto origeniano y la frase con que la introduce explican perfectamente la razón por la cual fué establecida la analogía, y sobre todo puede verse por todo el texto de Orígenes que han copiado tantos medievales. No es demostrar la inspiración de los libros santos ni su inerrancia, verdades que naturalmente son supuestas y que aun pueden recibir alguna luz de esta comparación; es explicar la existencia de un sentido oculto, o espíritu, bajo el sentido literal, o cuerpo, espíritu que descubre el creyente; como en el Verbo encarnado había el hombre, manifiesto a todo ojo humano, y Dios, que sólo a la fe era dado de ver.

Esta finalidad hermenéutica, y sólo hermenéutica, de la analogía aparece en la aplicación que se ha hecho al Nuevo Testamento. De toda nuestra exposición se sigue, como corolario muy natural, que la analogía tiene su valor principalmente, si no exclusivamente, en la exégesis del Antiguo Testamento, donde los comentaristas de la antigüedad sentían más necesidad de la alegoría, pues el contenido doctrinal muy superior del Nuevo dispensaba en sí de cualquiera aplicación alegórica. En este aspecto la analogía no tiene aplicación en el Nuevo o la tiene muy poca, y en cierto modo casi abusivamente. ¿Es que el Nuevo no es también, como el Antiguo, palabra de Dios escrita? Sin admitir diferentes categorías de inspiración, puede decirse que tiene esta cualidad mejor todavía que el Antiguo, y, por lo tanto, la analogía valdría mejor para ilustrar la inspiración, la inerrancia y principalmente la dignidad de los escritos del Nuevo. Pero precisamente Orígenes, el autor de la analogía, nos ofrece su pensamiento opuesto a esta consideración, con lo cual aparece claro el sentido y la razón de la analogía.

Después de la exposición literal de Mateo 23, 29-36, que termina de modo muy significativo con las palabras «haec corporaliter exposuimus», continúa con una exposición moral, que justifica con estas palabras:

> «Si autem et moraliter haec ipsa oportet exponere, talia dicemus in loco. Arbitror, sicut Christus celatus venit in cor-

(25) PSEUDO-BEDA, *In Leviticum*, PL. 91, 333 CD.

pore, ut a carnalibus quidem speciem corporis eius aspicientibus et non virtutes considerantibus homo videretur, a spiritalibus autem non speciem corporis adtendentibus sed opera virtutum eius considerantibus deus intellegebatur—sic est et omnis scriptura divina incorporata, *maxime autem veteris testamenti*. Spiritalis enim et propheticus sensus scripturae celatus est in historia rei propositae, ut omnis scriptura a mediocribus quidem secundum historiam intellegebatur, a spiritalibus autem et perfectis secundum mysterium spiritale» (26).

Aplicación que está de acuerdo con su teoría, pues en realidad se trata aquí de la enseñanza profética del Viejo Testamento y de las mismas personas de los Profetas, de los cuales dice algo después:

«Narratio quidem eorum secundum historiam simplicem sit *corpus*, spiritalis autem sensus et ipsa scripturarum intima veritas sit *anima et spiritus*, qui inhabitat in narrationibus simplicioribus, secundum historiam» (27).

Lo cual no es inconveniente para que tanto Orígenes como los medievales, hayan también hecho uso y abuso de la alegoría en el Nuevo Testamento. Así Claudio de Turín, ya antes de la cita de Orígenes en el prefacio al Levítico, conocía la analogía en su *Comentario a Mateo*, y le servía para explicar la profundidad de su contenido, que no puede ser expuesto con un solo sentido:

«Ab ipso Salvatore nostro procuratum est, ut illa suorum castitas eloquiorum promiscuis cunctorum oculis abdita sub quasi quodam velamine pudicitiae contegeretur. Ac divina optimaque dispensatione provisum est, ut Scriptura ipsa evangelica Domini nostri ita tegeretur caelestibus obumbrata mysteriis, sicut secreto suo ipsa divinitas operiebatur» (28).

De aquí que la misión del exegeta, superior a la del simple lector, sea la «caelestium arcanorum dignitas».

---

(26) ORÍGENES, *In Mathaeum*, Commentariorum Series, 27, en Corpus de Berlín, Orígenes XI, 1933, pág. 45 (Klostermann).

(27) *Ibid.*, págs. 45-46.

(28) CLAUDIO DE TURÍN, *In Matthaeum*, Carta prefacio a Justo, PL. 104, 836 BC.

La analogía, pues, tiene esencialmente una razón hermenéutica. Sea para la explicación alegórica del Viejo Testamento, con la cual intentaron los antiguos conservar el valor doctrinal de prescripciones o narraciones que de otro modo hubieran perdido, según su parecer, toda utilidad, sea para descubrir toda la doctrina del Nuevo, que según las palabras de Claudio «non potest paucis enuntiari verbis vel *sensibus* explicari» (29), los autores que han hecho uso de ella le atribuyen siempre la misma razón: la existencia de un sentido espiritual de la Escritura. La analogía valdrá o no para explicar lo que intenta, pero históricamente hay que decir que ésta ha sido su finalidad.

DOM PAULINO BELLET
Monje de Montserrat

(29) PL. 104, 836 B.

NOTICIARIO

Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

En la última quincena del mes de septiembre, de conformidad con la convocatoria del Instituto «Francisco Suárez», se han celebrado en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas la XV Semana Española de Teología y la XVI Semana Bíblica Española.

La sesión de apertura se verificó en la mañana del día 19 con asistencia de un nutrido número de profesores y estudiosos de las ciencias sagradas, pertenecientes al clero secular y regular, y estuvo presidida por la Mesa del Instituto. Una vez rezadas las preces al Espíritu Santo con las que dieron comienzo las Semanas, el Secretario del Instituto, en nombre de su Director, el excelentísimo y Rvdmo. Sr. Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá, que no pudo estar presente, dirigió un saludo a los señores semanistas y dió cuenta de las normas a las que habría de ajustarse el programa del presente año; las sesiones públicas se celebrarían por la mañana, y las de estudio y discusión por la tarde, a fin de que ninguno de los temas principales de las Semanas quedara sin discutir.

La impresión general que de la Semana Teológica podemos adelantar a nuestros lectores cuando redactamos estas notas es buena. Las discusiones vespertinas han sido muy animadas y, dentro de la más exquisita cordialidad, cada cual expuso con toda libertad su personal proceder. A casi todas estas sesiones asistió el excelentísimo y Rvdmo. Sr. Obispo de Orense, don Angel Temiño.

Como es sabido, el objetivo de estas reuniones no se cifra en la unanimidad de pareceres, cosa harto difícil, sino en el contraste

de los mismos, en el conocimiento de las razones que los abonan y de las posibilidades que ofrecen cada uno en orden a una más exacta inteligencia, explicación y sistematización de los datos revelados. Y este objetivo creemos que se ha logrado. Algunas opiniones no han quedado ya tan seguras en la mente de sus sostenedores como lo estaban antes de la crítica a que han sido sometidas, y un nuevo esfuerzo de revisión se ha impuesto.

Desde el punto de vista de la investigación la mayor novedad, quizá, de esta Semana ha sido la hipótesis lanzada para mejor comprender los sacramentos de la Confirmación y del Orden: ¿No serán estos sacramentos, por su naturaleza, actos jurisdiccionales elevados por Jesucristo a la categoría de sacramentos de la nueva ley (de manera análoga a como elevó el *contrato* matrimonial y la *absolución* de los pecados), sujetos, por tanto, a la doble influencia de la potestad de orden y de la de jurisdicción? Claro está que teniendo en cuenta, respecto de esta última, las limitaciones que a su ejercicio puso el propio Jesucristo.

La hipótesis quedó en el aire y pendiente de estudio: ver si a su luz se pueden compaginar todos los datos ciertos de la teología sacramentaria.

Las Semanas fueron clausuradas, el viernes 30 de septiembre, con unas palabras de gratitud y despedida del Secretario del Instituto.

Para conocimiento de nuestros lectores publicamos a continuación los esquemas de las lecciones desarrolladas en ambas Semanas:

XV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

TEMA CENTRAL: Algunos problemas de actualidad en Teología sacramentaria.

1.° *La sacramentalidad. Su naturaleza, su función en la Iglesia,* por el R. P. Joaquín Luis Dos Santos, O. P., profesor de Eclesiología en el Estudio General de Aragón.

Sumario: La sacramentalidad, noción y análisis de su concepto. La sacramentalidad y la razón de signo.—Función de los signos sacramentales.—Símbolo y Sacramento.—La razón de sacramento y la operación eclesial.—Teoría de la sacramentalidad en la Teología escolástica.—Aplicación de la teoría sacra-

mental del misterio de la Iglesia.—Noción moderna de sacramentalidad.—La noción aristotélico-tomista de sacramento.—El problema de la «materia» y «forma».—Crítica de algunos extremismos modernos.—La doctrina católica.—Conclusión.

2.° *¿Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los sacramentos?*, por el R. P. Francisco de P. Solá, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco de Borja, de San Cugat del Vallés.

Sumario: Noción de ambas potestades.—Posibles interferencias:

a) En el sacramento de la Penitencia. Por ser potestad y acto judicial, la jurisdicción entra en la esencia y, por tanto, se interfieren ambas potestades.

b) Sacramento del Matrimonio. La jurisdicción influye indirectamente en la validez, no por afectar a la potestad de orden propiamente dicha, sino en virtud del contrato. En propiedad, no hay interferencia de potestades.

c) Extrema Unción. ¿La bendición del óleo por el Obispo se requiere para la validez? ¿El que un simple presbítero necesite indulto para esta bendición, se debe a una restricción de la potestad de Orden?

d) Confirmación. Es un caso semejante al anterior, pero en orden a la confección del mismo Sacramento, no a la materia sola.

e) Orden. Ocurren dos casos: 1) Las reordenaciones: problemas y soluciones. 2) El ministro extraordinario del Sacramento del Orden, ¿puede ser un presbítero?

f) En los demás Sacramentos: Bautismo y Eucaristía (Misa), ¿puede invalidarlos un acto de jurisdicción?

Conclusión: En el estado actual de la Teología sacramentaria no puede darse una solución definitiva. Nuestra opinión personal es que, fuera de la Penitencia (y del Matrimonio en el sentido explicado), en los demás Sacramentos no hay verdadera invalidación por un acto de jurisdicción, y, por lo menos, no hay razones suficientemente graves para abandonar la opinión tradicional.

3.° *¿Es de diversa especie la causalidad de los sacramentos?*, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Angel Temiño Saiz, Obispo de Orense.

Sumario: 1. La argumentación positiva en el presente problema. Su eficacia.—2. La argumentación teológica. Cómo puede y debe emplearse en este caso para tener verdadera eficacia.—3. Causalidad de los Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Orden y Matrimonio.—4. Causalidad de la Eucaristía,

Penitencia y Extrema Unción.—5. La Eucaristía, la incorporación y los demás Sacramentos. Relaciones entre los mismos.

4.° *En qué coinciden y en qué se diferencian la potestad de orden y la de santificación*, por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P., de los PP. Pasionistas de Santander.

Sumario: 1. Los Sacramentos como signos de culto y de santificación.—2. Signos indicativos y causativos.—3. Sacramento y sacrificio, potestad de orden y potestad de santificación.—4. La potestad sacerdotal propiamente dicha.—5. Coincidencias y diferencias entre el poder de orden y el de santificar.—6. Campo diferencial.

5.° *¿Qué supone ya en el simple presbítero y qué le añade el Romano Pontífice al capacitarlo para administrar el sacramento de la Confirmación? ¿Cabe discurrir igualmente acerca del sacramento del Orden?*, por el R. P. Domiciano Fernández, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Zafra (Badajoz).

Sumario: Ante el hecho de que el Romano Pontífice puede capacitar a un presbítero para administrar el Sacramento de la Confirmación o para conferir las órdenes sacramentales—luego lo probaremos—, nos podemos preguntar: ¿Qué poder tiene el simple sacerdote en virtud de su ordenación? ¿Qué le añade el Romano Pontífice, ya que sin esa delegación no puede confirmar válidamente, según la mayoría de los autores?

Esto nos lleva a estudiar los poderes del sacerdote y del Obispo, o, dicho con otras palabras, las relaciones entre el Episcopado y el Presbiterado. La posición que se adopte ante este problema influye necesariamente en la solución de los problemas que se plantean en nuestro tema. Por eso debemos estudiar primero la base ideológica del tema: ¿Hay distinción sacramental entre Obispos y Presbíteros? ¿Son los Obispos superiores a los Presbíteros por derecho divino, o solamente por derecho eclesiástico?

Cuestión comprometida, que ni el Concilio de Trento ni el Concilio Vaticano quisieron resolver.

En nuestros días, existen algunos autores que han intentado otras vías de solución, dejando esta cuestión delicada al margen, como extraña al problema que nos ocupa. De esta posición nos ocuparemos al final de nuestro trabajo.

Nosotros no podemos omitirla, porque todos los que se han ocupado de este problema lo han hecho bajo el punto de vista de las relaciones que median entre el Episcopado y Presbiterado.

Por eso vamos a dar primero una síntesis histórica de la cuestión.

I. ¿Igualdad o diferencia sacramental? (Síntesis histórica). *a*) Tendencias heréticas. *b*) Opiniones católicas: 1) Afirmaciones explícitas de la superioridad de los Obispos sobre los Presbíteros. 2) Tendencias igualitarias: *a'*) Antes de San Jerónimo. *b'*) San Jerónimo: Su pensamiento. Su influencia. *c*) ¿Qué se deduce de los documentos antiguos? *d*) Autores de la Primitiva-Escolástica. *e*) Teólogos y Canonistas medievales. *f*) Posición de Santo Tomás.

II. La doctrina de la Iglesia. *a*) El Código de Derecho Canónico. *b*) El Concilio de Trento. Explicación por las Actas. *c*) Otros documentos del Magisterio de la Iglesia.

III. La tesis de la sacramentalidad del Episcopado se impone. *a*) Teólogos ante-tridentinos. *b*) Teólogos postridentinos. *c*) Pruebas (indicadas solamente).

IV. Supuesto que el Episcopado es Sacramento, ¿qué poderes nuevos confiere la consagración episcopal? ¿Imprime carácter? Diversas explicaciones teológicas.

V. La potestad de ordenar, ¿es propia y exclusiva del Obispo? Respecto a la confirmación, es evidente que lo puede hacer un presbítero con delegación pontificia. Respecto a las órdenes sacramentales, es preciso probar el hecho. A) El hecho. *a*) Descubrimientos recientes. Bulas de Bonifacio IX, Inocencio VIII y Martín V. *b*) Su autenticidad. *c*) Valor y autoridad de las mismas: 1) Hipótesis propuesta por Michel. 2) Nuestra opinión. B) Problema que nos plantea este hecho. *a*) Historia y teología. *b*) El problema. C) Soluciones clásicas (teólogos postridentinos). D) Autores recientes (siglo XX). E) Tentativas de solución de algunos autores actuales (Congar-Boularand-Michel-Piault).

VI. Nuestra respuesta.

Temas libres

1.° *El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca,* por el Dr. D. Joaquín Blázquez Hernández, Pbro., Secretario del Instituto «Francisco Suárez».

Sumario:

Introducción: Sentido y división del tema, fuentes, método.

Primera parte: El Tostado, alumno graduado en Salamanca:

I. Análisis de las fuentes: 1) Autobiográficas: *a*) Prefacio al «De statu animarum». *b*) El incipit y el colofón, dedicatoria del «Breviloquio de amor y amicicia». *c*) Prefa-

cio a los «Comentarios al Génesis». *d*) El prefacio y el colofón de las paradojas. *e*) Colofón de la «Breve formación de confesión» en el mss. 4183 de la Biblioteca Nacional de Madrid. *f*) Prefacio al «De Sanctissima Trinitate». *g*) El vol. 396 de los Registros de Súplicas del Archivo Vaticano. *h*) El final (a modo de colofón) del «Contra clérigos concubinarios». 2) Contemporáneas: *a*) El mss. 210 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. *b*) El tratado escrito por Torquemada contra ciertas proposiciones del Abulense. *c*) El colofón segundo del «Confesional», en el mss. 4202 de la Biblioteca Nacional de Madrid. *d*) El prólogo de Ximénez de Prexamo al «Floretum Sancti Matthaei».

II. Ordenación de los datos: *a*) Maestro en Artes. *b*) Bachiller en Teología. *c*) Maestro en Teología. *d*) Bachiller en Cánones.

Segunda parte: El Tostado, profesor en la Universidad de Salamanca.

I. Análisis de las fuentes: 1) Autobiográficas: *a*) El final (a modo de colofón) de «Contra clérigos concubinarios». *b*) El Defensorio (1.ª parte, cap. prim.). 2) Contemporáneas: *a*) El prólogo del tratado escrito por Torquemada contra ciertas proposiciones del Tostado. *b*) El prólogo de Ximénez de Prexamo a su «Floretum Sancti Matthaei». *c*) El colofón del copista del mss. 483 de la Biblioteca Nacional de Madrid. *d*) El colofón segundo del «Confesional» en el mss. 4202 de la Biblioteca Nacional de Madrid. *e*) La Epístola al Cardenal Cisneros sobre las Obras del Tostado.

II. Ordenación de los datos: *a*) Profesor de Artes (Filosofía, Moral y Poesía). *b*) Profesor de Biblia. *c*) Profesor de vísperas en la Facultad de Teología.

Conclusión.

2.° *En torno al «Neocalcedonismo»*, por el R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., de los PP. Claretianos de Zafra (Badajoz).

Sumario:

I. El nuevo hecho en la historia del Dogma.
II. Su determinación histórica.
III. Su valoración teológica.

3.° *La controversia en torno a la Teología Kerigmática*, por el Doctor D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro., Jefe de la Sección Bibliográfica del Instituto «Francisco Suárez».

Sumario:

I. Origen de la llamada Teología Kerigmática.
II. Aspiraciones fundamentales de sus defensores.
III. Impugnadores de la Teología Kerigmática: sus principales motivos de impugnación.—Qué niegan y qué conceden en esta controversia.
IV. Coincidencias de apreciaciones y diversidad de soluciones.
V. Conclusión: A la luz de la controversia kerigmática podemos afirmar que no es necesario ir a la estructuración de una disciplina teológica, distinta e independiente, con relación a la Teología científica tradicional. Bastará tan sólo una integración más viva y eficaz de las funciones todas de la única Teología católica, haciéndolas llegar hasta sus consecuencias prácticas sobre el pueblo cristiano. Habrá para ello, tal vez, que vivificar ciertos métodos, pero no cambiar el objeto en la ciencia teológica.—Los problemas se reducen a integración vital de perspectivas pastorales y proyecciones prácticas de la Teología una y plena, tal como se viene exponiendo en la Escuela.

4.° *Los avances de la Mariología en la encíclica «Ad caeli Reginam»*, por el R. P. Basilio de San Pablo, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

Sumario:

Introducción: Intentando recoger los argumentos de la Teología.—Significado de esa acogida.—Los dos extremos hacia los que han propendido los teólogos en las cuestiones mariológicas.—El caso concreto de la realeza de María.—El Papa adopta una postura.

Lo descartado y lo superado en la «Ad caeli Reginam» respecto al fundamento, el derecho y el ejercicio de la realeza de María.

I. Fundamento intrínseco de la realeza de María: El primer fallo de los adversarios de De Gruyter.—Recalando la analogía con soberanas de la tierra.—El Papa rechaza esa analogía.—Señala el fundamento intrínseco de la realeza de María.—Cuál sea ese fundamento.
II. El derecho de conquista en la realeza de María: El acceso a la realeza.—La corredención inmediata.—Valor del testimonio de Admero a este respecto.—Otros testimonios aducidos.—Dónde debe buscarse la analogía.
III. El ejercicio de la realeza de María: Tres interesantísimas cuestiones que parece resolver la encíclica: 1.ª La

naturaleza de ese ejercicio.—Los que lo centran en la intercesión.—¿Súplica o poder en la dispensación de los dones celestiales?—2.ª La extensión de ese ejercicio.—División y exclusión de poderes.—Los concernientes a María.—Ausencia de limitaciones en la «Ad caeli Reginam».—Sin mengua de su ternura maternal.—La invocada «contradictio in terminis».—Esclarecimiento por las dos voluntades de Cristo.—3.ª La modalidad de ese ejercicio.—Hacia la consecución del último fin sobrenatural. Causalidad física de la acción santificadora.—Apoyo que encuentra en la «Ad caeli Reginam».—Interesantísimo argumento aducido por la encíclica.

Conclusión.

5.° *María en los escritos de Erasmo*, por el Dr. D. José Ignacio Tellechea, Pbro.

Sumario:

Introducción: A.—La Teología Mariana: 1) Ave, gratia plena (Luc., 1, 35).—2) ...respexit humilitatem ancillae suae... (Luc., 1, 48).—3) Omne masculinum adaperiens vulvam (Luc., 2, 23). 4) ...pertransibit gladius... (Luc., 2, 35).—5) ...non intellexerunt verbum... (Luc., 2, 41).—6) Quid mihi et tibi, mulier? (Joan, 2, 4).—7) ...ipse meus frater et mater est (Math., 12, 50).—Los silencios de Erasmo. Juicios sobre sus ideas mariológicas. B.—El culto mariano. Su postura fundamental.—Ironía en sus escritos.—La imitación, única forma legítima de culto.—Ataque a diversas supersticiones (?).—Análisis de tres composiciones piadosas de Erasmo.—*Conclusión:* Erasmo visto por S. Pedro Canisio.—Juicio crítico.

6.° *¿Es la gracia santificante una entidad absoluta?*, por el muy ilustre Sr. D. Manuel Ferro Couselo, Canónigo de Santiago de Compostela.

Sumario:

La gracia aparece en los textos bíblicos como algo físico, no meramente moral: algo físicamente intrínseco al alma del justo. ¿Cuál es la esencia de esta realidad física y cómo se inserta en el alma? Los seres se dividen, según la filosofía tradicional, en sustancias y accidentes, y éstos, a su vez, en absolutos y modales. De esta clasificación se sirvió la Teología escolástica en la explicación científica de las realidades sobrenaturales.—La gracia, dicen los teólogos, no puede ser una sustancia, porque sería algo extrínseco al alma, algo no vital; tampoco es un accidente modal, pues tiene reali-

dad propia. Si es accidente y con realidad propia, es lógico la incluyan entre los accidentes absolutos.—En efecto, admitida la doctrina filosófica de la constitución de los seres a base de elementos absolutos, la solución más acercada sería ésa: clasificar la gracia entre los accidentes absolutos.—Pero tal doctrina, que no aparece justificada ni es suficiente para explicar el orden natural, muestra aún más su inaptabilidad al ser aplicada al orden sobrenatural. Pues si la gracia fuese algo absoluto, sería algo extrínseco al alma, algo yuxtapuesto, no sería algo vital. Y, sobre todo, no podría exigir la participación de la naturaleza divina; porque ningún ser hecho (creado o educido) puede exigir la comunicación con la divina naturaleza.—La gracia no es una entidad absoluta.—¿Qué es?

XVI SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

TEMA CENTRAL: La Escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos.

1.° *Antropología subyacente de los conceptos neotestamentarios relacionados con la escatología individual,* por el R. P. José Alonso, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.

Sumario:

I. Preliminares: 1) Explicación del título y división del trabajo.—2) Antropología de la filosofía griega (dualismo).—3) Antropología veterotestamentaria (pensamiento bíblico semítico, pensamiento bíblico de contactos helenísticos).—4) Comparación entre la mentalidad judía y la mentalidad helénica sobre la inmortalidad del ser humano.

II. Antropología del N. T. fuera de San Pablo (continuación de la línea semítica).

III. Antropología de San Pablo en la fase terrena: 1) El concepto de soma en San Pablo.—A) Soma designando el cuerpo en cuanto contradistinto del alma y del espíritu.—B) Soma designando a todo el hombre o a toda la persona. *a*) Explicación de algunos textos. *b*) Distinción entre soma y persona.—C) Contactos de esta antropología paulina con otras antropologías: *a*) Contactos semíticos. *b*) Conctactos helenísticos: 1) Textos de aparente coincidencia con el helenismo. 2) Textos coincidentes. 3) Textos de positivo influjo helenístico, aunque diversamente matizados.—2) Concepto de Sarx en San Pablo: A) Significado físico de Sarx. B) Sentido de Sarx englobando

la esfera de lo terreno-natural. C) Sentido moral de Sarx.—3) «Psyjé» y «Pneuma» y otras expresiones afines en la Antropología paulina.—1') El hombre interior (Rom., 7, 22; 2 Cor., 4, 16; Ef., 3, 16).—2') «Psyjé» (relación con «nefes» hebreo).—3') «Pneuma» (coincidencias con psyjé, diferencias).—4') ¿Tricotomía en 1 Thes. 5, 23?—4) El hombre en la esfera de la Sarx y del Pneuma: 1') Tensión propia de la vida cristiana por la existencia simultánea en la esfera de la Sarx y del Pneuma.—2') Existencialismo bíblico (existencia inauténtica y existencia auténtica, la fe como decisión existencial).

IV. Estructura ontológica del hombre después de la muerte: 1) El alma separada después de la muerte.—A) Primera carta a los Tesalonicenses y primera a los Corintios (influjo de la mentalidad semítica).—B) Segunda a los Corintios y a los Filipenses (influjo helenístico).—2) El cuerpo resucitado. *a*) La doctrina del 1 Cor., 15. *b*) Dependencia literaria.

V. Antropología ultraterrena de otros autores del N. T.: 1. Pet. 3, 19; Heb., 12, 23; Ap., 6, 9.

VI. Indicaciones sobre la evolución posterior de la Antropología.

2.° *Indicaciones temporales en la escatología,* por el R. P. José Goitia, O. F. M.

Sumario:

A) Terminología rabínica y neo-testamentaria: I) Terminología concerniente al αἰών en cuanto dichos términos se refieren al siglo presente, al mundo actual, etc.—II) Terminología concerniente al αἰών en cuanto dichos términos se refieren al siglo futuro, al mundo que ha de venir, etcétera.

B) Contenido doctrinal: I) Concepción fundamental del αἰών 1) Concepción griega.—1. Filosofía griega antigua.—2. Platón.—3. Aristóteles.—4. Filón de Alejandría.—2) Concepción rabínica.—1. Testimonios rabínicos sobre la existencia de los dos αἰών: *a*) Testimonios anteriores al año 70 p. C. *b*) Testimonios posteriores al año 70 p. C.—2. Doctrina que radica en la concepción de los dos αἰών: *a*) Valor espacial del αἰών. *b*) Valor temporal del αἰών. II) Doctrina de la eternidad y αἰών. 1) Relación de Jahwe con el pueblo de Israel.—2) La idea mesiánica y el pueblo de Israel.—3) Expresiones rabínicas de la vida futura.—4) Sentido de la fórmula.—5) Las expresiones plurales.

Excursus: Excursus I: La literatura apocalíptica en orden a nuestro tema.—Excursus II: Aplicación al Nuevo Testamento.—Conclusión general.

3.° *Precisiones de la revelación neotestamentaria sobre la discriminación y retribución inmediata después de la muerte,* por el Dr. D. Jesús Díaz, Pbro., Profesor en el Seminario de Oviedo.

Sumario:

I. El tema de la discriminación trastemporal inmediata en Lc. 16, 19-31.—*a*) Cuerpo doctrinal de la parábola.—*b*) Enseñanzas del Judaísmo contemporáneo.— *c*) ¿Citación o apropiación de las ideas rabínicas?—*d*) Otros textos evangélicos.

II. El tema «estar con Cristo», referido a la etapa trastemporal inmediata del hombre.—1) El texto de Lc. 23, 43.—2) Lc. 23, 43 como transición a la doctrina paulina (Grundlage: Stauffer).— 3) Textos paulinos: II C. 5, 1-10; Fil. 1, 23.— *a*) Exégesis y análisis temático con relación al medio ambiente literario.—*b*) «Estar con Cristo»: tema de la escatología apocalíptica y de la retribución trastemporal inmediata: problema planteado.—1') Teorías: Contradicción en la doctrina paulina. Evolución doctrinal y experimental. Limitación. Helenización.—2') Composición escatológica. Los dos temas paulinos: la escatología y el dinamismo pneumático.—El eón presente y el futuro.—Ap. 6, 9 y la dimensión temporal del eón presente.—3') Conclusiones.

4.° *El Cielo y el Infierno,* por el R. P. F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC. del Escolasticado de los Sagrados Corazones de El Escorial.

Sumario:

I. Cielo, Paraíso, Gran Edén. Los siete cielos: «Scio hominem in Christo... raptum... usque ad tertium coelum» (2 Cor. 12, 2).—Vida de los bienaventurados en el Jardín de Edén. Estudio de la Torá y festín de carnes del Leviatán y Behemot. La visión de Dios y de Cristo en el Nuevo Testamento. «In domo Patris mei mansiones multae sunt» (Jo. 14, 2).

II. Infierno. Gehenna eterna y Gehenna temporal. Castigo de los condenados. Penas que cesan en el sábado judío. El fuego de la Gehenna. Conclusión.

5.° *Doctrina del N. T. y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte,* por el R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., profesor de Sagrada Escritura en el Teologado de PP. Capuchinos de Pamplona.

Sumario:

I. Precisiones y opiniones dentro de la teología católica.

II. La remisión escatológica de los pecados en el judaísmo contemporáneo.—*a*) Ambientación.—*b*) Imposibilidad de la conversión después de la muerte.—*c*) Expiación escatológica.

III. La remisión escatológica de los pecados en el N. T.: *a*) Mt. 12, 32: «Quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.» Una frase hiperbólica para declarar la gravedad e irremisibilidad de la blasfemia contra el Espíritu Santo.— *b*) 1 Cor. 3, 15: «...él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego». No hay alusión a expiación escatológica de pecados.— *c*) 1 Cor. 15, 29: Probablemente no se trata del bautismo en sufragio de los muertos. Interpretación de B. Foschini, O. F. M.— *d*) Otros textos.—Conclusión.

Temas libres

1.° *Las asambleas culturales en las epístolas de la cautividad,* por el M. I. Sr. Dr. D. José María González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga.

Sumario:

I. La Asamblea como «proskarteresis» y vigilia (Col. 4, 2-3; Ef. 6, 18-20).

II. La Asamblea cultual, generadora de la unidad eclesiástica (Fil. 4, 5-7; Col. 3, 15-17; Col. 4, 2-3).

III. Una doble meta que lograr en las Asambleas: 1) El predominio de la «Acción de Gracias» sobre la exhortación (Ef. 5, 2-4).—2) La embriaguez, según el Espíritu Santo (Ef. 5, 18-20).

IV. La Asamblea en función de la Iglesia: 1) La Iglesia construída en Templo (Ef. 2, 21).—2) La culminación escatológica de la Iglesia en la gran Liturgia celestial (Ef. 1, 6, 12-14).

2.° *Algunas observaciones sobre el sentido «plenior» y sobre los sentidos «plures»*, por el M. I. Sr. D. Gumersindo Cuadrado Maseda, Canónigo Lectoral de Mondoñedo.

Sumario:

1. Alusión inicial.—El «sensus plenior».—Su novedad y oscuridad.—Los sentidos tradicionales.—Reparos de orden pedagógico. — «Trinidad gramático-lógico-metafísica. — Necesidad de simplificar.—¿Este sentido es típico o literal?—¿Cabe en las dos opiniones o lleva lógicamente a la pluralista?—¿Pierde el hagiógrafo el ser instrumento inspirado por no conocer todo lo que conoce el autor principal?
2. ¿Es un «sensus plenior» literal, la modalidad que lo constituye es o no es sentido distinto?—Distinción real menor. Explicaciones que no satisfacen.—Un principio de orientación en la distinción de razón llamada «raciocinada perfecta».—Imprecisión general y su causa.—Sentidos objetivamente distintos.
3. La cuestión en Santo Tomás y en los modernos.—Verdadera solución tomista en la «Summa», primera parte, cuestión primera, artículo décimo y lugares paralelos.—Respuesta de la dificultad fundamental.—Razones de San Agustín y Santo Tomás: su universalidad y profundidad ideológica. — Cómo pueden ser inspirados los sentidos «adaptados».—Compatibilidad de esta doctrina con la manera unitaria de entender y de expresar nuestros conceptos.—Necesidad de testimonio auténtico para la certeza del juicio sobre los sentidos bíblicos.
4. ¿Hay pluralidad de sentidos literales en el lenguaje humano?—Cuestión de posibilidad y cuestión de hecho.—Solución diversa.—Por regla general damos un solo sentido a las palabras.—Por excepción damos a las mismas palabras varios sentidos.—Argumento «a fortiori» pro pluralitate sensus biblici».—Sentido acomodaticio.—No todo sentido verdadero es bíblico.—Libro 12 de las «Confesiones» y su interpretación.—Argumentos claros y texto oscuro.—El criterio pluralista con la exégesis práctica.—Carácter de este trabajo.—Conclusiones.

3.° *La perspectiva escatológica*, por el R. P. José Ramos, C. M. F., de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada.

Sumario:

Se indica el método.—I) Fijando hitos: El juicio. El reino. La resurrección.—II) La presencia de Israel: Alegorismo. Homologismo. Literalismo.—III) Los artífices de la restauración: Los dos caudillos. Los dos profetas. Conclusión.

4.° *Preguntas nuevas acerca de la inspiración,* por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

Sumario:

Los redactores y la inspiración sucesiva.—¿Inspiración de traductores? Inspiración y filosofía del lenguaje: sentidos, contenidos y funciones.—La comunicación del lenguaje.—Historicidad y permanencia de Dios en el lenguaje humano.—Inspiración y psicología de la creación artística: datos generales y datos descriptivos bíblicos.

5.° *El milenio (Apoc. XX, 1-6),* por el R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Pontificia Facultad Teológica de San Esteban en Salamanca y Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Sumario:

El milenarismo en la antigua historia de la Iglesia.—El milenarismo en la exégesis moderna.—El texto del profeta.—La solución ortodoxa de la dificultad.

El Mesías y el reino de Dios en la tierra.—El Dragón contra la Mujer-Madre del Mesías.—La bestia encarnación del Dragón.—Las amenazas divinas contra ella.—La batalla de Hermagedón.—El reinado de los mil años.—Su sentido histórico.—La última lucha.—La victoria final.—El sentido histórico de estos cuadros apocalípticos.—Conclusión.

6.° *Los himnos cristológicos de la primitiva Iglesia como género poético y el prólogo de San Juan,* por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., del Teologado de los PP. Capuchinos de Sevilla.

Sumario:

I. Elementos esenciales de los himnos cristológicos contenidos en las Epístolas de San Pablo.—1) En cuanto a la temática.—2) En cuanto a la expresión literaria.

II. Los himnos cristológicos en la primitiva literatura cristiana: desde la Didajé a las Odas de Salomón.

III. ¿Es un género poético nuevo?.—1) Temática esencialmente nueva.—2) Elementos nuevos en la expresión literia.—3) Posibles puntos de contacto: *a*) Con la antigua poesía hebrea. *b*) Con la literatura cultual de la sinagoga. *c*) Con el «himno» en la literatura helenística religiosa del Asia Menor.

IV. Aplicaciones al Prólogo de San Juan: 1) La temética de los himnos cristológicos y la del Prólogo.—2) La forma literaria de los himnos y la del Prólogo.
V. Conclusiones.

7.° *Los estudios bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*, por el R. P. Luis Arnaldich, O. F. M., Catedrático en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

Sumario:

I. La herencia legada por el siglo XIX.
II. El siglo XX: tres períodos: 1) Desde 1900 hasta 1924.—2) Desde 1925 hasta 1936.—3) Desde 1940 hasta 1954.
III. Bibliografía completa de los estudios bíblicos realizados por autores españoles.

Noticiario bíblico de los Estados Unidos

I

El códice Yonán: Nuevo códice siríaco

El acontecimiento bíblico más importante en Estados Unidos en estos últimos meses ha sido la entrega, a la Biblioteca del Congreso, del códice llamado Yonán, por el nombre de su propietario (1). El 5 de abril de 1955 tuvo lugar la ceremonia de exhibición de dicho códice—del cual desde tiempo se venía ocupando la prensa—en la gran sala de exposiciones de la biblioteca del Congreso. En el programa de oradores figuraba nada menos que el Secretario de Estado, Foster Dulles.

Previamente se había pedido el parecer de diferentes orientalistas americanos acerca del valor del códice en cuestión. El profesor Philip K. Hitti, conocido en España por su *Historia de los árabes*—un libanés de nacimiento, hoy día ciudadano americano y profesor del Departamento de Lenguas y Literaturas Orientales de la Universidad de Princeton—, habiendo examinado el códice junto con el profesor Henry S. Gehman—septuagintista americano—había escrito al profesor John Shapley, de la Universidad Católica de Wáshington, en estos términos: «Es probablemente del siglo v, con lo que sería uno de los más antiguos (si no el más antiguo) mss. que han quedado de los Evangelios completos, exceptuados los primeros y últimos folios, que son añadidos posteriores.» Hitti expresaba en esta carta el deseo de que el códice

(1) Parece que el Códice procede del Kurdistán y que fué traído a América después de la I Guerra Mundial. Según el Dr. J. Bloch, Jefe de la División Hebraica de la Biblioteca de Nueva York, el Códice es propiedad de una Iglesia pobre siríaca del Oriente.

Yonán fuese adquirido por alguna biblioteca de Estados Unidos. El mismo deseo expresaba a la Biblioteca del Congreso el profesor de Nuevo Testamento del Princeton Theological Seminary, Bruce M. Metzger, después de afirmar que el códice es «uno de los más antiguos mss. de todo el Nuevo Testamento que ha visto en América o en Europa».

El escriturista William A. Irwin «se adhiere a los especialistas de primera categoría que datan el MS. alrededor del siglo IV o V de la Era Cristiana».

Uno de los que pasan por especialistas en estas tierras es G. M. Lamsa. Es autor de varios libros: *New Testament Commentary from the Aramic and the Ancient Easter customs* (Philadelphia, 1953); *The Book of Psalms according to the Eastern Version,* translated from the original Aramaic sources (Philadelphia, 1939). Ultimamente ha publicado la traducción de los Evangelios del siríaco: *The four Gospels from the Aramaic,* en la cual inserta una reproducción fotográfica de una página del códice Yonán.

Lamsa, desde años, conocía y había examinado el códice en cuestión. Su dictamen, escrito al propietario del códice en carta del 20 de febrero de 1954, se resume así: El códice es anterior a las versiones escriturarias de los Monofisitas del siglo V y VI de nuestra Era. Precede también a las liturgias aramaicas y toda clase de literatura (de estos cristianos del Oriente Próximo), La Peshitta es anterior a la división de los Nestorianos, Jacobitas, etc., pues es aceptada por todos ellos. Rabbulas, el obispo de Edessa (Mesopotamia), de la primera mitad del siglo V, no hizo ninguna traducción, ni siquiera revisión, del Nuevo Testamento (siríaco). Los Nestorianos y Caldeos no la habrían aceptado, pues estaba excomulgado. Lo único que hizo fué alterar alguna palabras del Nuevo Testamento para armonizar ciertas doctrinas de su Iglesia con la doctrina de la Iglesia bizantina. La Peshitta del Nuevo Testamento estaba en uso ya antes de la excomunión de Rabbulas en más de 60 diócesis del Próximo y Lejano Oriente. Todas las sectas cristianas rivales y los musulmanes en el Próximo Oriente y en la India convienen en la «originality» (sic) y autenticidad del texto de la Peshitta y le consideran como la copia original del Nuevo Testamento y como el comienzo de la literatura aramea en el primer siglo de la Era Cristiana... Los primeros Padres de la Iglesia Oriental creen que la Peshitta del Nuevo Testamento es la compilación de los mismísimos («actual») rollos llevados (al Orien-

te) por los Apóstoles y otros primitivos Evangelistas cristianos antes de la introducción del Cristianismo en Occidente. Hace un año Lamsa consultó a varios obispos y metropolitanos del Líbano y Palestina: todos estaban contestes que la Peshitta del Nuevo Testamento es una copia de los primitivos escritos apostólicos que fueron compilados en el siglo III A. D. El examen del MS. y otros estudios llevan a Lamsa a poner el códice Yonán en el siglo IV A. D.

Otro erudito, que ha estado muy relacionado con el señor Yonán y su códice, es John Shapley, profesor de Arte y Arqueología en la Universidad Católica de América en Wáshington. Yonán, su códice y Shapley aparecen junto al Presidente Einsenhower en la fotografía publicada en el *The Tablet,* de la Archidiócesis de Brooklyn, el 23 de abril de 1955. La postura de Shapley en el tema del códice Yonán es objetiva, sensata y ajena al afán propagandístico que es común achaque de todo lo que se ha escrito sobre el cacareado códice. Resumimos la descripción de Shapley:

El códice es un MS. de 227 folios en vellum. Mide 9×7. Tinta negra. Texto a renglón seguido. 28-31 líneas por página. Títulos de los libros en tinta roja. Caligrafía de escriba profesional. Legible y claro. Las hojas de papel del principio de San Mateo y del fin de la Epístola a los Hebreos—último libro del Nuevo Testamento en este canon—son suplementos del siglo XVIII: subsanan la pérdida de los folios iniciales y finales del MS. original que empieza en Mat. 9,35 «y curando toda enfermedad» y termina en Heb. 12,9: «en sometimiento al Padre». Fuera de estos cabos perdidos, el MS. contiene los 22 libros del Nuevo Testamento del canon oriental que excluye Apocalipsis y las Epístolas II Pet.; II y III Jo. y la de Judas. Los ff. de cada libro son:

Mat. 1a-23b; Mc. 23b-44b; Lc. 44b-80a; Jo. 80a-107a; Act. 107a-142b; Jab. 142b-145b; I Pet. 145b-149b; I Jo. 149b-153a; Rom.; I, II Cor.; Gal.; Eph.; Phl.; Col.; I, II Tes.; I, II Tim.; Tit.; Phil. 153a-219b; Heb. 219b-227b.

El juicio de valor del profesor Shapley es ejemplarmente circunspecto: hay que esperar el dictamen de los investigadores; sería presuntuoso dar juicios prematuros. Como las iglesias siríacas no difieren en el canon y texto del Nuevo Testamento, esto quiere decir que el Nuevo Testamento siríaco existía antes de la separación de tales Iglesias, o sea, antes de las disputas cristológicas del siglo V. Un entero Nuevo Testamento, el del códice Yonán, pudiera

(sic) ser escrito en tan remota edad. Como tal códice parece ser el primer Nuevo Testamento completo que tenemos, esta condición le convierte en una inapreciable primera fuente para la crítica textual.

Shapley termina su valoración haciendo hincapié en el valor del códice por ser su lengua siríaca y el siríaco lengua aramea, y haber hablado Jesús un dialecto aramaico.

Se cuida muy bien Shapley de ensalzar y hacer propaganda del códice Yonán—como se ha venido haciendo en periódicos y hasta por «especialistas»—con frases llamativas: que tal códice es el original arameo del Nuevo Testamento; que es el Nuevo Testamento en la lengua hablada por Nuestro Señor. En lugar de decir que es un códice siríaco, un códice de la Peshitta, se insiste en que es un códice arameo y que el arameo es la lengua hablada por el Señor. Estos trucos se pueden tolerar en las publicaciones del siglo XVI y XVII, pero en Estados Unidos y en el siglo XX—con tanto movimiento bíblico y con tantos especialistas en Biblia—es comportamiento de mal gusto que sólo podemos explicar por el defecto americano de hacer de todo propaganda y «business». Se ha creado una «Aramaic Foundation» para obtener nada menos que $ 1.500.000 por la venta del códice Yonán. Si Inglaterra pagó a Rusia en 1933 por el Codex Sinaiticus 100.000 libras esterlinas, que entonces valían $ 511.250; si Morgan pagó $ 125.000 por dos MSS. aramaicos de los Evangelios del siglo VI o VII; si se tiene en cuenta la inflación monetaria; si se tiene en cuenta la antigüedad y la cantidad de libros santos contenidos en el códice Yonán, y si se observa que este códice está escrito en arameo y que el arameo es la lengua del Señor, el códice Yonán, ¡sólo al precio de un millón y medio de dólares puede ser vendido! (2).

Ya dos Universidades—la Baylor University y la Southern Methodist University—ofrecían un millón de dólares por el códice Yonán. Pero no les fué vendido.

Los americanos mostraron poco interés por comprar los MSS. del Mar Muerto traídos a estas tierras: los que eran propiedad del Arzobispo sirio Mar Samuel. La Universidad de Yale, que

(2) Hace unos años el Códice fué presentado a la Biblioteca Metropolitana de Nueva York, que ofreció pagar por la adquisición del Códice unos 5.000 dólares.

pagó $ 450.000 por los papeles de Boswell, no se decidió a pagar bastante menos por los importantísimos MSS. de Qumrân. Los millonarios americanos, tan pródigos en dinero para adquirir convencionales rarezas bibliográficas, tampoco compraron los MSS. del Mar Muerto. Hace un año logró comprarlos para el Gobierno israelí el General Yigael Yadin, hijo del profesor de Arqueología de la Universidad hebrea de Jerusalem, recientemente muerto, Dr. Sukenik. Precio desembolsado, $ 250.000 dólares. Pero esta indiferencia americana ante los MSS. de Qumrân se ha trocado en ansia adquisitiva ante el MS. Yonán. Y es que llama mucho que el códice de Yonán esté «en la lengua aramaica hablada por Jesús» (!).

Desgraciadamente, para restituir el arameo de Jesús poco nos puede servir el códice siríaco de Yonán. El arameo hablado en Palestina en tiempos del Señor era el arameo occidental palestinense que parece tenía pequeñas diferencias de pronunciación según se hablase en el Norte (arameo galilaico) o en el Sur: esas pequeñas diferencias de pronunciación que se encuentran en las diversas regiones que hablan una misma lengua. No se trataba de verdaderos dialectos. Del arameo del Sur—arameo judaico—no han quedado documentos, y del arameo del Norte, o galilaico, han quedado, pero de tiempo posterior.

El profesor Saúl Liebermann, el mejor especialista hoy en vida en Talmud Yerushalmi, es de opinión—opinión que hemos recogido en conversación con dicho investigador—que el arameo palestinense es lengua de carácter conservador: evolucionó poco; sustancialmente el arameo palestinense que se encuentra en los documentos del siglo VI (por ejemplo, los documentos del llamado arameo cristiano-palestinense) apenas si difiere de los restos del arameo palestinense judío varios siglos anterior. Probablemente el arameo del siglo I no difería gran cosa del arameo palestinense del siglo III o IV.

Los documentos que conservan el arameo palestinense—esa lengua conservadora sustancialmente igual a la hablada por Nuestro Señor—son: *a*), los documentos del arameo samaritano (obras del poeta Merka, siglo IV, y el Targum Samaritano, en cuya edición crítica está trabajando el joven P. José Ramón Díaz (M. S. C.); *b*), los documentos en arameo cristiano-palestinense (la mayor parte son posteriores al siglo V, pero el *Codex Climaci rescriptus*, publicado por A. Smith Lewis, Cambridge, 1909, según Lieber-

mann sería del siglo IV. Importante es también *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, Cambridge, 1899, etc.); *c*), los diversos fragmentos del Targum palestinense al Pentateuco, que revelan el arameo popular hablado en Palestina, si bien los fragmentos más antiguos que conservamos no son anteriores al siglo IV. (Véanse los fragmentos del Targum palestinense en P. Kahle, *Masoreten des Westen*, II; en «Sefarad» XV (1955), pp. 31-39, hemos publicado nosotros unos nuevos fragmentos del Targum palestinense que descubrimos en Nueva York); *d*), las secciones arameas del Talmud Yerushalmi y de Midrashim palestinenses y la *Megillat Ta'anit* o Rollo de los Ayunos (3).

A este material hay que mirar, más que al códice Yanán, para descubrir el arameo hablado por el Señor. Desgraciadamente, los orientalistas no parecen sentir tanto atractivo como el vulgo por la lengua del Señor. Fuera de Wensick, ya difunto; fuera de Kahle y su discípulo Matthew Black (Cf. su *An Aramaic Approach to the Gospels*, Oxford, 1946), sólo conocemos al Dr. Ezekiel Kutscher que dedique serios estudios a la investigación del arameo palestinense, la lengua que hablaba Nuestro Señor.

II

El Proyecto internacional de la edición crítica del Nuevo Testamento Griego

Empeñados como estamos los españoles en el magno Proyecto editorial de una Biblia Poliglota—empresa calificada por F. W. Albright como uno de los proyectos más importantes en el terreno bíblico hoy en día—creemos que será del agrado de los lectores de Estudios Bíblicos dar una referencia más amplia que la publicada en la crónica anterior de Estados Unidos acerca del Proyecto internacional del Nuevo Testamento Griego, cuya sede radicaba hasta ahora en la Universidad de Chicago y desde ahora va a radicar en la Universidad de Emory, Georgia.

Hemos solicitado del Dr. Merrill M. Parvis, Secretario del Ejecutivo, información detallada sobre el Proyecto. Nadie más indi-

---

(3) Cf. P. Kahle, *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochenen Aramäisch* en "Theologische Rundschau", XVII, 1949, págs. 201-16.

cado para darla, pues él fué quien en el año 1942 lanzó la idea y esbozó el primer proyecto, después de constatar que la edición crítica emprendida en Inglaterra por C. E. Legg no era definitiva: el Evangelio de San Marcos y el de San Lucas, publicados, respectivamente, en 1935 y 1940 por Legg en la Clarendon Press, de Oxford, no eran la edición crítica del material manuscrito que se esperaba.

La información que sigue se la agradecemos, pues, al Dr. Parvis. El Proyecto tiene por finalidad editar el material del Nuevo Testamento Griego contenido en los MSS. La última edición de la «manuscript evidence» para el Nuevo Testamento es la de Tischendorf, publicada en 1869. La edición de Von Soden (1913) y la parcial y más reciente de Legg (1935-40) no han podido sustituir, como lo pretendían, la edición de Tischendorf por citar fuentes o inexacta o incompletamente.

El informe de Parvis no cita la edición de Nestle (1898), que en 1948 ya tenía 18 ediciones. Erwin Nestle ha integrado en su Nuevo Testamento las variantes de los papiros neotestamentarios.

Precisamente lo que hace a Tischendorf anticuado es el descubrimiento de muchos nuevos MSS. griegos; casi todos los papiros son descubrimiento posterior y hay unos ¡174 papiros! del Nuevo Testamento, según P. L. Hedley. Los famosos papiros Chester Beatty, que contienen casi por entero las epístolas paulinas en 86 hojas y largos fragmentos de Evangelios, Hechos y Apocalipsis en 38 hojas, fueron puestos en venta en El Cairo en 1930. Los Evangelios de Wáshington (datados en el siglo V-VI), el MS. Koridethi (siglo VIII-IX), el Marcos arcaico y muchos otros MSS. (4), así como las ediciones críticas de Padres, como la de Padres griegos de la Academia de Berlín o de Padres latinos de la Academia de Viena; esto junto con las ediciones de Versiones antiguas del Nuevo Testamento, como la de George Horner (Versiones egipcias) o Burkitt (Antigua siríaca), está reclamando una nueva edición del material manuscrito del Nuevo Testamento.

De una edición exhaustiva del material existente se sacaría más luz sobre el problema de la filiación de los MSS. griegos neotestamentarios y la historia del desarrollo del texto griego (puntos aún

(4) Acerca de los materiales manuscritos del N. T., véase FREDERIC KENYON, *The Text of the Greek Bible*, 3.ª ed., Londres, 1953, 264 págs.

muy oscuros, a pesar de—o más bien precisamente por—haber tantos MSS. griegos del Nuevo Testamento) y se ayudaría a resolver dificultades del texto. Un ejemplo: En Mc. 8, 34 y 10, 21, Jesús (antes de llevar la Cruz de la Pasión) habla de «tomar su cruz». La dificultad exegética es: ¿cómo iban a entender los oyentes, antes de la Pasión, una referencia a la Cruz en sentido de sufrimiento?; y si los oyentes no podían entender la referencia, ¿cómo es posible que Jesús pronunciara tales palabras?

La solución nos la dan los MSS.: buen número de MSS. griegos y latinos omiten la referencia a «tomar su cruz».

Para que la nueva edición satisfaga las exigencias de críticos, historiadores, exégetas, ha de ser una edición muy completa. La edición en cuestión comprenderá ocho volúmenes, más un volumen de prolegómenos. Ofrecerá las lecciones de:

1) MSS. griegos del 900 A. D. para atrás.

2) MSS. griegos pertenecientes a una familia o subfamilia establecida.

3) MSS. griegos notablemente diferentes del texto bizantino posterior.

4) Un buen número de leccionarios: los suficientes para representar correctamente el texto.

5) Citas neotestamentarias de los Padres a partir del año 325 o anteriores.

6) Citas neotestamentarias de los Padres en lengua distinta del griego hasta la época en que ya predomina un texto arquetipo del Nuevo Testamento en la lengua correspondiente.

7) Citas neotestamentarias de los Padres cuando esas citas difieren notablemente del texto bizantino posterior.

8) Versiones del Nuevo Testamento: árabe, armena, coptas (bohaírica, sahídica, del medio Egipto), etiópica, gótica, latinas (Vetus latina y Vulgata), georgiana antigua, eslavónica antigua, núbica, persa, sogdiana y siríacas (siríaca antigua, Peshitta, Heracleana y/o filoxeniana y palestinense).

Naturalmente, para llevar a cabo un proyecto de tal envergadura se necesitan muchas personas, muchos microfilms, mucho dinero y mucho tiempo. Respecto al personal empeñado en el asunto, cerca de 300 personas de 25 países distintos colaboran de una manera u otra. El Proyecto, que había empezado a ser norteameri-

cano, en el año 1948 se convirtió en lo que fundamentalmente es: en Proyecto angloamericano cuando en dicho año el profesor Kilpatrick, de Oxford, en nombre del Comité inglés que trabajaba en la edición crítica del Nuevo Testamento (el Nuevo Testamento de Legg), pedía ayuda internacional para continuar la edición crítica. En las juntas celebradas el 22 y 23 de octubre de 1946 en Chicago por los textualistas bíblicos americanos se acordó llevar adelante el Proyecto en plan internacional, de la mano con los biblistas ingleses. La administración del Proyecto correría a cargo de la Universidad de Chicago. El Proyecto en América sería patrocinado por el Seminario Americano de Crítica Textual, uno de los brazos de la American Society of Biblical Literature and Exegesis.

Esta internacionalización del Proyecto ha aumentado notablemente sus posibilidades personales.

El personal está integrado en diversos comités. Al frente de todos están el Comité Ejecutivo General y la Junta Editora General. En el Ejecutivo General figuran Parvis, nuestro informador, como Secretario General; Kilpatrick, como Secretario Adjunto; y hombres prestigiosos: Barns J. W. B., de Oxford; Casey R. P., de Cambridge; Colwell E. C., de la Universidad de Emory, donde ahora asienta sus reales el Proyecto; McHardy, de la Universidad de Londres, etc.: 13 en total, todos ingleses o norteamericanos. La Junta Editora General alberga 31 personalidades del mundo bíblico americano (el papirólogo de Ann Arbor, Sanders; Millar Burrows, editor del Isaías del Mar Muerto; Clark K. W., de la Universidad de Duke; Kraeling, de la de Chicago; Wikgren A. P., etc.), inglés (Dodd C. H., de Cambridge; Manson T. W., de Manchester, etc.) y dos nombres alemanes (Kurt Aland (5) y el P. Bonifacio Fischer de Beuron) y un canónigo francés (Maurice Brière).

Además del Ejecutivo General y de la Junta General hay un Ejecutivo Americano y otro inglés compuestos, respectivamente, por los miembros de cada nación que forman los Organismos generales antes citados.

---

(5) Recientemente hemos convivido en Oxford con este Profesor de Halle y Berlín, quien puso en nuestras manos una ingente lista de nuevos MSS. neotestamentarios—del orden de los 600—que él ha identificado y recientemente publicado.

Hay, además, varios comités americanos: el de MSS. griegos (cinco miembros, presididos por Clark K. M.); el de Leccionarios (seis miembros, presididos por el profesor de la Universidad de Chicago, Wikgren A. P.); el de Versiones (cinco miembros, presididos por Metzger B. M., del Seminario Teológico de Princeton); el de Patrística (cinco miembros, a cuyo frente está Paul Schubert, de Yale). A cada uno de estos cuatro comités corresponde una Comisión: la Comisión americana de MSS. griegos cuenta 90 miembros; la de Leccionarios, 20; la de Versiones, 26 (entre ellos el P. Arbesz, Skehan y Murphy, de la Universidad Católica de Wáshington); la de Patrística, 22 miembros.

Como se ve, el Proyecto pretende ser realizado a la americana: «en equipo». Si no supiéramos que todo este fastuoso equipo de colaboradores a la hora de la verdad se reduce a unos pocos trabajadores, como Parvis y alguno otro, habría para reír del Proyecto español de la Poliglota que quiere editar «con evidencia de MSS.», no ya el Nuevo Testamento griego, sino toda una serie de textos originales y versiones con sólo el equipo de unas 20 personas. He insistido en la concepción angloamericana del trabajo en grandes equipos para que sirva de incitación y estímulo a asociar en torno a los diversos textos de nuestra Poliglota un número de colaboradores muy superior al que ahora trabaja en el Proyecto español.

Es de tal importancia en estos asuntos de crítica textual la suficiencia numérica que el Proyecto americano procura suscitar vocaciones de textualistas entre los jóvenes estudiantes de Seminarios y Universidades, dando facilidades, por ejemplo, para que un estudiante de Yale vaya un curso a la Universidad de Chicago a estudiar Crítica textual. Se facilita también que las tesis doctorales sean aportaciones para la edición que está en vías de ejecución.

Además de mucho personal, el Proyecto que reseñamos necesita muchos MSS. y mucho dinero para microfilmarlos o hacer ampliaciones fotográficas, así como para pagar a los colaboradores. Como las miras son recoger todo o casi todo el material, los microfilms se han de contar por miles. ¡Los MSS. griegos del Nuevo Testamento suman unos 4.250 MSS.! En crónica anterior dimos cuenta de los avances hechos en la adquisición del material manuscrito y de las graves cuitas económicas del Proyecto, debidas a que los ricos americanos son poco devotos de estos proyectos bíbli-

cos, como en general de todo proyecto puramente cultural o humanístico. La generosidad de la Oxford Press, al brindarse para editar los volúmenes del Proyecto, ha solucionado una grave cuestión económica; en Inglaterra y en Norteamérica editar, sobre todo en lenguas extrañas, cuesta extraordinariamente caro.

Finalmente, el Proyecto requiere, para su realización, mucho tiempo. Nótese que se empezó a planear la edición en 1942; pues bien, para el 30 de septiembre de 1956 se espera que se tenga reunido todo el material del I volumen: el Evangelio de San Lucas, que se cree saldrá de las prensas a finales del 1957. Todo el Proyecto habrá sido terminado—así se espera—diez años después, o sea, en 1967. Por tanto, la edición de sólo el Nuevo Testamento habrá de costar veinticinco años de trabajo. Una lección de paciencia editorial que tendremos que recordar frecuentemente a los impacientes españoles que extrañan que la Poliglota empezada en 1949 no esté ya en prensa en 1955. Lo único que el Proyecto americano ha publicado hasta el presente es *New Testament Manuscript Studies* (University of Chicago Press, 1950): las conferencias de la reunión de críticos textuales americanos—tenida en octubre de 1948, en Chicago—en torno a una edición del Nuevo Testamento a base de material manuscrito.

III

Nuevo Proyecto bíblico americano: Edición de un texto revisado de la Versión inglesa judía del Texto Hebreo del Antiguo Testamento

En mayo último, en la 67 Junta Anual de la bien conocida Jewish Publication of America de Philadelphia, se hizo público el Proyecto de dicha Sociedad de revisar la traducción inglesa del Antiguo Testamento hecha por los judíos americanos hace unos cuarenta años: la versión publicada por la Jewish Publication Society en 1917. Fué nombrado editor-jefe el gran biblista judío Harry M. Orlinsky, Decano del Instituto Judío de Religión de Nueva York, que es la filial neoyorkina del Hebrew Union College de Cincinnati, alcázares intelectuales del judaísmo «reformado». La inmensa mayoría de los judíos de América—cinco millones—, particularmente los judíos «reformados», que usan incluso en los ser-

vicios sinagogales la lengua vernácula, necesitan leer la Biblia en versión.

Orlinsky será asistido por un Consejo de seis miembros: Max Arzt, Bernard Bamberger, Harry Freedman, E. A. Speiser, semitista de la Universidad de Pennsylvania, L. E. Levinthal y el doctor Solomon Grayzel.

El profesor Orlinsky nos ha suministrado abundante información sobre este Proyecto, cuya urgencia había perorado en la Junta Anual de la Sociedad editora judía, el 10 de mayo de 1953; es decir, meses después de haber publicado los protestantes americanos la *Revised Standard Version* del A. T. (septiembre 1952). Cabalmente, Orlinsky había sido uno de los 30 miembros que habían trabajado en la Revisión Americana Protestante.

La primera observación que cabe hacer al Proyecto judío es si una Revisión judaica es o no necesaria, ya que uno de los puntos que había guiado la Revisión protestante americana—cuyo Nuevo Testamento se publicó en 1947 y el Antiguo en 1952—era atenerse puramente a la lingüística sin involucrar en la revisión ninguna postura teológica: «En una traducción de la Biblia—dice W. A. Irwin en su *Preface to the Revised Standard Version of the Old Testament*, en el opúsculo «An Introduction to the Revised Standard Versión of the O. Testament» (New York, 1953, página 14—no hay lugar para teología, ya sea conservadora, ya radical u otra cualquiera. Una traducción «teológica» no es en modo alguno traducción, sino perversión dogmátia de la Biblia. La lingüística desconoce toda teología.»

A pesar de esta norma—que no compartimos—por la que se niega y excluye el valor hermenéutico e interpretativo de la teología, los judíos quieren leer biblias editadas por judíos. Referente a biblias hebreas, los judíos están, aun hoy día, muy apegados al «textus receptus» de Ya'aqob ben Hayyim, que era judío, si bien, cuando publicó su famosa Biblia rabínica, ya era converso. Cuando la tercera edición de la Biblia Hebrea de Kittel sustituyó el texto de Ben Hayyim por uno bastante más aceptable, el de Ben Asher, los judíos se mostraron reacios, en general, a tomar por texto el de esta tercera edición de Kittel, y hace poco se intentó publicar por la Universidad Hebrea de Jerusalén una Biblia Hebrea por judíos para los judíos. Esta Biblia, que empezó Cassuto y terminaron judíos harto menos expertos que este sabio, ha re-

sultado, al ser publicada poco después de la muerte de Cassuto, un notable fracaso científico reconocido por judíos y cristianos, no tanto por no haber adoptado como texto el de Ben Asher, de la Biblioteca de Petrogrado, sino por haber mezclado al texto de la Biblia de Christian Ginsburg (judío convertido al protestantismo) lecciones de otros textos sin notas que hagan posible la distinción textual.

Esta dificultad de los judíos a aceptar texto hebreo publicado por cristianos existe también cuando se trata de aceptar traducciones cristianas. Orlinsky, francamente, sostiene que los judíos deben continuar leyendo biblias traducidas por judíos, que retendrán mejor que los cristianos la interpretación judaica de la Biblia—representada por LXX, Targumim, Rashi, A. Ibn'Ezra, los Malbim y tantos otros—y que garantizarán la exclusión de traducciones cristológicas. Orlinsky demuestra con un ejemplo la necesidad de una tradución judía: en Gn. 1, 2, la expresión hebrea «*Wĕ-ruah Elohim merrahefet 'al pené ha-mayim*» es traducida en la Revisión americana: «Y el Espíritu (con mayúscula) de Dios, etc.», aludiendo al Espíritu Santo, alusión que los judíos no pueden soportar.

Respecto a la necesidad de una revisión de la versión *inglesa*, Orlinsky aduce exactamente los mismos justificantes que hicieron necesaria la Revisión protestante. Los protestantes de lengua inglesa (que empezaron leyendo las traducciones de Tyndale (1536), Coverdale (1535), Thomas Mathew (1537), la Biblia de 1539, la famosa Biblia de Ginebra de 1560, la Biblia de 1582), con la publicación de la harto lograda Biblia del Rey Jacobo (1611), dieron de mano a toda otra traducción inglesa y se aferraron a esta «King James Version». Como la traducción española de Casiodoro de la Reina, la del Rey Jacobo era una pieza de arte literario y una traducción seria del original. Sólo en 1870 los ingleses se dieron cuenta que no podían continuar leyendo prosa ya obsoleta. En 1881-1885 publicaron la primera Revisión de la Versión del «King James». Los americanos publicaron su primera Revisión en 1901, y ya por el 1928 los protestantes americanos empezaron a hablar de la necesidad de una revisión de la Revisión de 1901: después de la primera guerra mundial el conocimiento de Palestina y el

Oriente Próximo llegó a límites insospechados (6); la lengua inglesa sufrió grandes cambios; las construcciones arcaicas, las palabras ininteligibles o de sentido distinto del que hoy tienen, ciertas terminaciones verbales (est y edst, eth y th) hacían al texto de 1901—fundamentalmente el del King James—cada vez menos tolerable. Desde el año 1937, en que se formó el Comité de Revisión con sus dos secciones de Antiguo y Nuevo Testamentos, 32 especialistas trabajaron en equipo con frecuentes reuniones, donde se discutían y votaban por mayoría las enmiendas. El Nuevo Testamento protestante revisado vió la luz en 1947, después de diez años de trabajo; el Antiguo Testamento, en 1952, después de quince años.

Las mismas razones que indujeron a los protestantes a una revisión tan larga y costosa han determinado a los judíos americanos a empezar la revisión de su última Versión inglesa: la de 1917. Esta Versión judía de 1917, a pesar de ser una revisión de la primera Versión inglesa de los judíos norteamericanos—la de Isaac Leeser, de 1853—, durante varios años apenas prosperó, aunque empezó en 1894 bajo la dirección de Marcus Jastrow y continuó después bajo la de hombre tan prestigioso como Schechter, prácticamente no se desarrolló hasta que en 1908 entraba en el Comité de Revisión, presidido por Cyrus Adler, un biblista de máxima categoría, Max Leopold Margolis, profesor de Biblia en el Dropsie College de Philadelphia.

Orlinsky—en cuyo despacho hemos visto apiladas las cajas que contienen los miles y miles de fichas científicas del gran filólogo del Dropsie—no duda en atribuir a Margolis toda la parte científica de la Revisión publicada en 1917. Mas, a pesar de la competencia de Margolis, hoy se conoce mejor el texto hebreo; se conoce mejor el significado de muchas palabras o expresiones hebreas y el inglés de la Revisión de 1917—en buena medida modelado por el inglés de la Versión del Rey Jacobo—necesita remozamiento y ser puesto al día. Este Proyecto judío se espera esté realizado al cabo de siete años.

Especialmente nos ha interesado conocer el autorizado parecer

(6) Según ORLINSKY, la crítica textual decayó tras la I Guerra Mundial, pero aumentó el conocimiento de la lingüística semítica comparada que ha aclarado muchas expresiones hebreas.

de Orlinsky respecto al texto hebreo cuya traducción va a revisar. Sostiene este investigador que el texto hebreo consonántico, una vez que fué fijado a final del siglo I de la Era Cristiana, se ha mantenido sustancialmente inalterado y el mismo hasta nuestros días.

Nuestra impresión, después de haber examinado, por centenares, MSS. hebreos, es que son escasas las variantes consonánticas de los MSS. Una variante bastante frecuente que altera el sentido es la confusión del *waw* y *yod*, motivada porque en los MSS. antiguos ambas letras eran muy fáciles de confundir. Kahle, en cambio, admite más de un arquetipo de texto hebreo.

Respecto a las diferencias vocálicas de los textos hebreos nuestro parecer es exactamente contrario al anterior: hasta que no se llegó a la uniformación vocálica de los grandes Masoretas tiberienses del siglo X y babilónicos de algún tiempo antes, el texto vocálico se caracteriza por vocalizaciones varias y muy poco uniformes. Para darse cuenta de esta variedad vocálica basta manejar los MSS. bíblicos llamados «palestinenses» y los MSS. protomasoréticos.

Orlinsky no tiene dificultad en admitir la menor importancia que en hebreo tiene la vocalización. Lo esencial es que las consonantes no hayan cambiado, pues en las lenguas semíticas ellas ofrecen el sentido fundamental de la palabra. Admite el biblista judío que si bien en la Era Cristiana el texto hebreo consonántico apenas ha variado, antes de ella sufrió diversos cambios, debidos o a la tardía composición escrita de la Palabra revelada o a olvidos, ininteligencia del sentido de las palabras, falta de estudio y crítica, etc. De ahí que abunden los pasos difíciles de desentrañar. Los MSS. del Mar Muerto recientemente descubiertos, según Orlinsky no ofrecen mejor (sino bastante inferior) texto que el Hebreo Masorético. Respecto a la aserción de Cross (7) que entre el material de Qumran o Mar Muerto se encuentran fragmentos hebreos que suponen texto *distinto del Masorético*, a saber: un texto que parece ser el texto *apógrafo de la LXX griega*, nuestro interlocutor se muestra escéptico y requiere que se publique, antes de afirmar nada en tal sentido, *todo* ese material.

---

(7) F. M. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew underlying the LXX* (= 4 Q I Sm. 1, 22-2, 25), publ. en BASOR, 132 (1953), pp. 15-26.

Orlinsky, que es un distinguido septuagintista de la Escuela de Lagarde, admite una Protoseptuaginta, de la cual derivaron cuatro recensiones principales: la Siríaca o de Luciano, la Palestinense u Origeniana, la Egipcia o de Hesiquio y la Constantinopolitana. A través de ellas cree, como Margolis, que se puede recobrar la Ur-LXX, aunque esto sólo cuando se hayan estudiado a fondo y monográficamente libro por libro los MSS. de la LXX y de las versiones derivadas de ella, determinando como resultado a qué familia recensional pertenecen los diversos MSS.

Y sólo cuando se haya recobrado esta Protoseptuaginta se podrá, a través de ella, conocer el apógrafo hebreo de que la LXX fué traducción. Pero aun entonces habrá que proceder con suma cautela en el empleo de la LXX como medio de corregir al Texto Hebreo Masorético, porque la LXX, que es ciertamente traducción de una «Vorlage» hebrea, es una traducción «interpretativa»: cuando varían LXX y Texto Masorético, lo más sensato no es hablar de dos lecciones variantes, sino de una lección hebrea (Texto Masorético) y una interpretación griega hecha por los judíos para los judíos (LXX). Sólo en casos evidentes de corrupción del Texto Hebreo se habría de usar las lecciones de la LXX. Orlinsky, pues, no se opone a que el crítico se sirva de la LXX para depurar el Texto Hebreo Masorético; lo que no acepta es que se ponga los dos textos en plano de igualdad, o aun que se dé a la «Vorlage» de la LXX prioridad.

Como se ve, para Orlinsky, como para Margolis y Lagarde, sólo existió un arquetipo hebraico, no varios, como defienden Kahle y Sperber y buen número de críticos. Esperemos que la publicación de los copiosísimos materiales encontrados en Qumran decidan definitivamente el problema de si hubo uno o varios arquetipos hebreos: uno para el Texto Masorético, otro para la LXX, y si hubo una Protoseptuaginta, como supone la Escuela de Lagarde, o si hubo varias traducciones—no meras recensiones de una primitiva y única traducción—como decididamente defiende Sperber (8).

---

(8) En el Congreso de Patrología celebrado en septiembre de 1955 en Oxford, PAUL KAHLE leyó una muy interesante Comunicación en la que intentó probar con nuevos argumentos la tesis de la pluralidad de traducciones griegas distintas e independientes de la LXX: los fragmen-

De lo anteriormente expuesto se deduce que en la Revisión judaica que preside Orlinsky se procederá con exquisito tacto en corregir el hebreo por el griego, y se cuidarán muy bien los revisores de identificar la LXX con el Códice Vaticano (B) que, en definitiva, no es más que la recensión egipcia, en muchos casos inferior a la versión sahídica, y, por tanto, el equipo judío no se contentará con la edición de Swete o la de Rahlfs, cuyo texto básico es el Vaticano (B), al que se añade un mísero aparato, no exento de inexactitudes. A falta de una definitiva edición de la LXX tendrán que utilizar el texto griego a base de las variantes de Holmes y Parsons y de Brooke y McLean.

Si respecto a las enmiendas del Texto Hebreo hechas a base de la LXX, Orlinsky, por las varias razones expuestas, se muestra harto desconfiado, mucho más desconfiado—positivamente hostil—se muestra respecto al aparato crítico de la Biblia de Kittel (segunda y tercera edición) como medio de enmendar el Texto He-

---

tos griegos de Profetas Menores descubiertos en Qumran (cf. BARTHÉLEMY, *Rédécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX*, en "Révue Biblique", LX, 1953, 18-29) son una traducción griega hecha por los judíos hacia el año 50 antes de C. (según ROBERTS). Su texto es el lucianeo, que, por consiguiente, arranca ya de antes del Cristianismo. Las citas griegas de JUSTINO son también lucianeas, pero no por acomodación posterior al texto de LUCIANO, sino porque tal texto ya existía antes de JUSTINO.

También se exhibe texto lucianeo en el papiro P Ryl. Gk. 458 (publicado por C. H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester, 1936, 62 págs.), que es del siglo II antes de C.; luego tan antiguo como la LXX, que fué hecha en la primera mitad del siglo II a. C., ya que BICKERMANN ha demostrado que la carta de ARISTEAS—carta de propaganda de la LXX, carta de propaganda de un "artículo" reciente—se escribió entre 140-127 a. C.

Que el texto de este papiro de la John Rylands sea lucianeo lo ha probado el P. A. VACCARI, *Fragmentum biblicum saeculi II ante Christum*, "Biblica", vol. 17 (1936), págs. 501-504.

El papiro Fouad 266, incluso parece anterior a la LXX. Parece haber sido escrito hacia 150 a. C.

Luego antes de Cristo los judíos disponían de traducciones griegas distintas de la LXX. La LXX era "una" traducción griega, la que se usaba en Alejandría.

Esta pluralidad de traducciones griegas parece, pues, implicar pluralidad de textos hebreos: afirmaciones ambas muy contrarias a las tesis de ORLINSKY.

breo. Quéjase de que la mayor parte de los biblistas sigan beatamente—con religiosa veneración—el aparato de Kittel, sin advertir que ha sido confeccionado por biblistas no fuertes en crítica textual, si se exceptúa a S. R. Driver, que puso las notas de la *Biblia Hebraica* 2 a Dt., Jos. y Ecl., y a Bewer que en la *Biblia Hebraica* 3 las puso a Ezequiel. Del aparato crítico de la *Biblia Hebraica* de Kittel escribió Orlinsky en el cap. VIII (Current Progress and Problems in Septuaginta Research) del libro *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, editado por la Universidad Chicago Press, 1947, pág. 151: «*que no considera exagerado afirmar que casi cada línea de las notas del aparato crítico de la Biblia Hebraica redunda* (swarms) *en errores positivos o de omisión, tanto respecto a las versiones primarias como secundarias*». Cf. crítica semejante en J. Reider: *Textual Criticism*, HUCA, VII (1930), 290-1.

En una nota de la misma página se alegra de haber, por fin, encontrado en el gran septuagintista alemán, J. Ziegler (cuyos trabajos sobre la LXX Orlinsky considera paradigmáticos), otra voz de protesta contra el aparato de Kittel.

Respecto a este punto quisiéramos añadir que en nuestros estudios de MSS. hebraicos frecuentemente hemos encontrado inadecuadas las enmiendas propuestas en el aparato en cuestión: los MSS. babilónicos que hemos descubierto aclaran ciertas lecciones en sentido distinto del propuesto en la *Biblia Hebraica*.

«Es necesaria—así acaba diciéndonos el especialista judío—una nueva edición crítica de la *Biblia Hebraica*. Ustedes, en España, se han decidido a hacerla, empresa que en Estados Unidos, con sus infinitas posibilidades, no nos hemos determinado a acometer. Aprovechen su trato con los MSS. hebreos para hacer un *Corpus* de variantes hebreas que supere al de Kennicot o De Rossi. Este *Corpus* es de urgencia extraordinaria.»

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C.

Nueva York, 3 junio 1955.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Documentos Bíblicos* (Doctrina Pontificia, I). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. 135 × 200 mm., XXX + 705 págs.

La utilidad de tener reunidos en un solo volumen todos los documentos emanados de la Santa Sede en relación con la Sagrada Escritura es innegable; más aún: desde el momento en que, como católicos, reconocemos que solamente la Iglesia es la conservadora de la divina revelación y la fiel y auténtica intérprete de los Libros Sagrados, estas colecciones son absolutamente imprescindibles para todo escriturista, lo mismo que para el teólogo.

Mas la obra que aquí presentamos no es una simple colección de textos pontificios. Es mucho más. Porque, por la modalidad especial con que se ha realizado, es muy superior a las dos ediciones oficiales del *Enchiridion Biblicum*.

El contenido es el siguiente: tras un sencillo prólogo de Su Excelencia Rvdma. el Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, el Dr. Muñoz nos ofrece una sabrosa introducción sobre las *Controversias bíblicas que han dado lugar a las intervenciones del magisterio eclesiástico* (págs. 1-150); siguen luego los *Documentos pontificios* (págs. 153-610), en texto bilingüe (latín y castellano), ordenados cronológicamente, desde el canon de Muratori hasta el año 1954, y completan la obra tres *Apéndices* (págs. 613-679): el primero contiene documentos sobre libros escriturísticos que se prohiben o se mandan retirar de los centros de enseñanza eclesiástica; el segundo incluye algunas cartas laudatorias dirigidas a ilustres escrituristas o beneméritas instituciones por sus trabajos en pro de la Biblia; el tercero trae documentos que demuestran el interés de los Sumos Pontífices, desde León XIII hasta Pío XII, por los Santos Lugares de Palestina. Cuatro copiosos índices facilitan el manejo de la obra: el primero (págs. 681-686), indica la correspondencia entre los números marginales de esta edición y los números de las dos ediciones oficiales del *Enchiridion Biblicum;* el segundo (págs. 687-692), índice alfabético de documentos ci-

tados; el tercero (págs. 693-697), índice onomástico, y el cuarto (páginas 698-705), índice de materias, donde se ordenan los documentos bajo el mismo orden que suelen seguir nuestros manuales de introducción general y particular a cada libro; así, el lector puede encontrar al momento cuantos documentos haya dado la Santa Sede en relación con cualquier punto determinado del tratado de la inspiración, del canon, de la hermenéutica, de cada libro sagrado, en orden a entidades bíblicas, profesores de Sagrada Escritura, etc., etc.

Como se ve, el Dr. Muñoz no se limita a reproducir fielmente el texto oficial latino y la traducción española de los documentos pontificios. Su labor es mucho más que la de mero recopilador. Y la originalidad de esta colección, que contiene también algunos documentos no recogidos en las ediciones oficiales, está principalmente en dos innovaciones, ambas felicísimas, que dan a este libro un valor incalculable.

Una de ellas es que a cada documento preceden breves, pero exactas indicaciones de cómo y por qué tuvo origen. Sólo con esas breves indicaciones el lector se encuentra en seguida sobre la pista segura para entender el genuino sentido y el alcance del documento que va a leer.

La otra innovación es todavía más feliz. Nos referimos a la introducción que el autor titula *Controversias bíblicas que han dado lugar a las intervenciones del magisterio eclesiástico*. Quizá el título diga menos de lo que es esta introducción. No se trata solamente de enumerar las controversias entre escrituristas y los documentos pontificios que las zanjaron. En realidad, estas ciento cincuenta páginas constituyen una historia metódica y acertadísima de las intervenciones pontificias en torno a la Biblia. Porque tal vez prevalezca en la mente de algunos que las intervenciones de la Santa Sede en materia bíblica casi siempre son para refrenar audacias y extralimitaciones de algunos escrituristas, condenar libros, etc.; en una palabra: labor siempre negativa. Y nada más lejos de la realidad. Un caso concreto: véase el apartado que el Dr. Muñoz dedica a las cuestiones tan debatidas a principios de siglo sobre la verdad relativa, las narraciones sólo en apariencia históricas, la Historia según las apariencias, las citas implícitas y los géneros literarios de la antigüedad. Ni los defensores de estas teorías tenían siempre el afán de mostrarse audaces y extralimitados, ni aun los mismos documentos pontificios llevaban siempre la idea de refrenar. Aquéllos buscaban sinceramente la verdad, procurando poner a salvo la inerrancia bíblica aun en materia de historia; y la Santa Sede, al mismo tiempo que sofrenaba ciertos excesos, generalmente cometidos con sana intención, abría cauces para ulteriores orientacions y aun soluciones que por aquel entonces no aparecían totalmente claras. Con gran acierto, el Dr. Muñoz titula este apartado así: *Intentos católicos para resolver los problemas planteados a la inerrancia bíblica en materia histórica* (págs. 74-86). Estas páginas y las dedicadas al *Valor de las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica* (págs. 96-99) son de las mejor logradas de toda esta introducción histórica, incluso para determinar hasta qué grado se imponen al escriturista católico los decretos de la Co-

misión. Leyendo el enfoque de los documentos pontificios bajo esta luz, así como los relativos a los *Problemas del Pentateuco* (págs. 139-150), se comprende cuán orientadora y alentadora es para los escrituristas la documentación pontificia, cómo al cabo de los años se confirma siempre que Roma tenía razón y qué consolador es para el estudioso saberse dirigido por esta máxima autoridad, aunque a veces alguien crea que reprime en demasía la libertad de ciertos ingenios.

Tanto en el resumen histórico que acabamos de describir como a lo largo de la obra, el Dr. Muñoz ha recogido la bibliografía de todo lo mejor que, así en el extranjero como en España, ha aparecido sobre cada asunto. Con ello se enriquece todavía más el valor de esta magnífica obra, por la cual felicitamos sinceramente a su autor.

En el Apéndice II—"Documentos pontificios que celebran publicaciones de Sagrada Escritura o recomiendan asociaciones bíblicas"—tal vez pudiera haberse dado cabida también a la carta que el Cardenal Maglione, Secretario de Estado en aquel entonces, dirigió en nombre de Su Santidad al Excmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza con motivo de celebrarse allí la primera Semana Bíblica Española, durante los días 15 a 22 de septiembre de 1940. Se lo advertimos al Dr. Muñoz por si estima conveniente publicarla en la segunda edición de su obra, que esperamos haya de realizar muy pronto, dada la excelente acogida que ha tenido y seguirá teniendo su valiosa obra.

FR. SERAFÍN DE AUSENJO, O. F. M. Cap.

RINALDI, G.: *Le lingue semitiche.* Marietti, 1954.

El estudio de las lenguas semíticas data ya de varios siglos. A principio del pasado se aplicaron a ellas el método científico de la comparación que los filólogos Rask y Bopp habían iniciado en el estudio de las lenguas indoeuropeas.

Los orientalistas habían señalado las semejanzas existentes en el grupo hebreo-aramaico-árabe-etiópico, y al descifrar la escritura cuneiforme y reconocer caracteres semíticos al babilonio-asirio, la filología histórica y comparada quedó establecida en el sector de las lenguas semíticas. Otros descubrimientos posteriores, inscripciones aramaicas, fenicio-púnicas, centroarábigas y sudarábigas, los textos ugaríticos y la reciente separación del dialecto jáudico del fenicio, han venido a establecer una nueva clasificación en esta materia, un orden topográfico de norte a sur que coincide en sus grandes líneas con la serie cronológica de su documentación más antigua.

Estos son los datos que nos suministra este manual de lenguas semíticas, que, como volumen auxiliar de la obra "La Sacra Biblia", publica la casa italiana Marietti.

Libro breve e interesante. Después de una introducción general histórica y bibliográfica, nos da en pocas páginas todos los aspectos de las lenguas semíticas, las diferencias y semejanzas de los grupos lingüísticos y las dificultades que aún están por resolver en el campo de la

fonética y del léxico, el origen del semítico y sus relaciones con otros grupos, el egipcio antiguo y jeroglífico, copto, camito e indoerupoeo. Meillet demuestra que el alfabeto griego tiene su origen en el alfabeto semítico, y con el número de isoglosas que tienen origen común se estudia ya la constitución de una unidad ariosemítica. Barenton, en su obra "El origen de las lenguas", comprueba la existencia de raíces comunes con el sumerio, y Wauger establece una comparación con las lenguas africanas del grupo bantú; estos contactos con las lenguas camitas e indoeuropeas, ¿no podrían demostrar un origen común del sumerio?

Por otra parte, el problema de las raíces, un eventual biconsonantismo anterior al triconsonantismo, el desarrollo por ampliación y repetición de otros elementos, ¿no prueban la existencia de un protosemítico o semítico común de carácter más simple?

Su existencia no está demostrada con textos directos, pero las semejanzas de las lenguas entre sí exigen una lengua común hablada por los semitas antes de la separación en época difícil de precisar. El método para la reconstrucción a hipotéticos estadios anteriores es la comparación y la deducción, conocidas las leyes de la evolución y las condiciones geográficas e históricas.

A este respecto son interesantes los datos proporcionados por las lenguas semíticas aún vivas: el árabe principalmente, que conserva entre sus dialectos uno del grupo hadara, hablado sólo por una tribu de beduínos de doscientas personas; el aramaico vulgar, que tiene una persistencia sorprendente en tres aldeas del Antilíbano, una cristiana y dos musulmanas; los dialectos etiópicos, conservados a pesar del sudárabigo y de las lenguas no semíticas circunvecinas. Resulta curioso observar la flexibilidad que estas lenguas vivas deben adoptar para formar vocablos que expresen las nuevas ideas; así, de la palabra francesa *marque*, forma el árabe una raíz M R K — marrak — marcar; de *mètre* — M T R — amtar; y el hebreo-israelí moderno: T L P — tilpên — él telefoneó. Las lenguas se enriquecen tomando vocablos de otras; de otra manera, ¿cómo encontrar palabras para expresar el pensamiento y los instrumentos de la ciencia y técnica moderna en las raíces trilíteras del vocabulario antiguo? Todas estas lenguas semíticas conservan arcaísmos y tienen innovaciones; pero el árabe, más abierto a la cultura, se conserva mejor.

El estudio de las lenguas semíticas ha contribuído a la historia general de la Antigüedad; con ayuda de los textos se ha delineado la cronología, y los últimos hallazgos de Ugarit y las inscripciones de Karatepe, en Asia Menor, y Sengirli, país de Ja'udi, en la costa norte de Siria, han aclarado muchas cosas.

La abundancia de bibliografía y los gráficos que acompaña el libro del doctor Rinaldi prestará a los estudiosos una valiosa ayuda para el conocimiento de los problemas filológicos de la lengua de los libros Sagrados.

A. Franco.

GRISON, M.: *Problemes d'origines.* L'univers-Les vivants-L'homme. París, Letouzey et Ané, 1954. 309 págs.

En el siglo pasado, el conocido apologista Guibert escribió su famoso libro *Les Origines*, estudiando en él las relaciones entre la ciencia y la fe, tema que estaba entonces muy en boga. Esta literatura apologética fué poco a poco disminuyendo, porque se han aclarado más las posiciones después de los estudios en el campo católico, y, sobre todo, después de las diversas orientaciones pontificias en lo que va de siglo. M. Grison nos presenta en esta páginas, de impresión nítida, un ensayo de apologética popular en lo referente a las relaciones de los datos de la ciencia y la fe. No cabe duda que estos libros son siempre útiles para los ambientes universitarios y de cultura media.

Después de unas nociones introductoras sobre la ciencia, la filosofía, la fe y la Biblia, el autor divide su trabajo en tres partes: a), el universo, con sus maravillas del mundo sideral, las teorías de la formación del universo; b), los vivientes: el problema de la distinción entre el mundo animado y el inanimado, el origen de las especies, la evolución en sus diversos matices; c), el hombre: los orígenes humanos según la paleoantropología, los datos de la Biblia y la posición del magisterio eclesiástico. Como verá el lector, nos hallamos ante un clásico estudio apologético sencillo, pero perfectamente lógico y asimilable, pues el estilo es claro, con gran poder de síntesis. El criterio es sumamente ponderado y formativo. Por ello creemos que será de utilidad para el gran público culto de nuestros días.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

DUPONT, DOM JACQUES: *Les Beatitudes.* Le problème littéraire. Le message doctrinal. Edition de l'Abbaye de Saint-André-Bruges, E. Nauwelaerts, Louvain, 1954. 255 × 165 mm., 327 págs.

Después de una lista bibliográfica amplia, pasa el Sr. Dupont al estudio literario de las Bienaventuranzas. En él estudia primero el sermón del monte. Su cuadro completo: precedentes al discurso, oyentes y lugar. Diferentes estratos redaccionales del discurso. Distingue la materia propia de Lc. y de Mt. En S. Mateo tiene un apartado para la materia que encuentra dispersa en la gran sección de los viajes de S. Lucas y que el autor califica de sección "Perea", aunque S. Lucas no menciona para nada esta región. Analiza el discurso de S. Mateo. El orden de materias en todo el discurso, la estructura primitiva del mismo y la estructura actual, que ha llegado a nosotros.

En el capítulo II estudia las Bienaventuranzas y distingue los retoques propios de Mateo y los de Lucas.

En la segunda parte estudia el contenido doctrinal de las Bienaventuranzas. En un primer capítulo, la buena nueva mesiánica. En un segundo, el mensaje social para pobres y ricos, y en un tercero, la justicia cristiana.

El trabajo del Sr. Dupont no es original. Es síntesis de otros muchos trabajos diseminados acá y allá, sobre todo en el campo acatólico. Por esto su libro no es para el gran público ni para quien busca el contenido de las Bienaventuranzas. Es más bien para especialistas que quieren tener en un volumen la aplicación del método de la historia de las formas y sus conclusiones en el caso particular de las Bienaventuranzas.

Hasta ahora sabíamos que las Bienaventuranzas nos habían llegado por dos recensiones: las de Mateo y Lucas. El Sr. Dupont examina estas dos recensiones y concluye por una tercera, de la cual se han servido los dos Evangelistas. Examina y compara los textos y trata de determinar los fondos que pertenecen a la primera forma, más antigua, y las modificaciones que se deben a Mateo y a Lucas. El Sr. Dupont confiesa que sus conclusiones no son definitivas y que no pretende ser leído del gran público.

La conclusión general del autor se puede resumir en los siguientes términos:

1. Las Bienaventuranzas se presentaron en un principio en fórmulas muy concisas, que se prestaban a diferentes interpretaciones. En su forma inicial pertenecían al tipo profético. Anunciaban la realización de las profecías mesiánicas, que presentaban de los pobres, de los afligidos y hambrientos el centro beneficiario de la salvación mesiánica. Jesús se presenta a sí mismo como la realización de estas profecías. Con él han llegado los tiempos mesiánicos. Las Bienaventuranzas proclaman esta buena nueva. Su alcance era, pues, esencialmente mesiánico.

En la redacción de Lc. se ha esfumado el fondo profético. No aparece ya el alcance cristológico del mensaje. Ateniéndose a la letra misma de la proclamación, Lc. ve en ella una enseñanza de tipo sapiencial, que promete a los miserables una recompensa de ultratumba. Las tendencias personales del Evangelio le hacen subrayar esta doctrina. Para ello añade un segundo cuadro: el castigo de los ricos y felices de este mundo. Lc. interpreta las Bienaventuranzas a la luz de la predicación de Jesús sobre el desprendimiento de las riquezas. En la redacción de Lc. han influído las condiciones de vida concreta de ciertos medios cristianos.

La redacción de Mt. responde a preocupaciones de otro orden. Se ve en él al hombre preocupado por la realización perfecta del ideal evangélico en la Iglesia. En las Bienaventuranzas acentúa el lado moral. Ve en ellas el llamamiento a la perfección.

2. Mt. y Lc. no han introducido una doctrina nueva. Han explicitado ciertas virtualidades de la redacción primitiva. Los pobres de los profetas siguen siendo tales. Pero la promesa ya no se les hace por razón sólo de su pobreza, sino por su posición espiritual también. Mateo acentúa el espíritu de pobreza. La pobreza interior, que también predicaba Jesús. No hay separación absoluta entre las tres concepciones o formas de las Bienaventuranzas. Entre el sentido fundamental y el

que reciben en Mt. y Lc. en función del medio ambiente en que redactan hay real continuidad.

3. No se debe exagerar la diferencia que existe entre las tres redacciones. Pero tampoco se debe desconocer la adaptación de la tradición evangélica a las necesidades y al medio cristiano en que se fijan los textos. Mt. y Lc., cada uno por su lado, interpretan los textos de un mismo documento primitivo en función de los problemas que les plantea el medio cristiano en que escriben. Las dos interpretaciones se diferencian. Es una realidad. Las Bienaventuranzas predicadas por Jesús han llegado a nosotros bajo dos formas diferentes. La Iglesia primitiva, al conservarnos el mensaje de Jesús, no mira tanto a la letra cuanto al espíritu. Exáminese también el caso del Pater Noster. El espíritu y el contenido doctrinal de las dos formas evangélicas responde perfectamente al contenido de la predicación de Jesús. Mt. interpreta las Bienaventuranzas a la luz de toda la predicación de Jesús. Y lo mismo hace Lc., aunque cada uno subraye un color.

El Sr. Dupont se encarga de advertirnos que toda la actividad de Mt. y Lc. está movida por el Espíritu Santo, y así es plenamente inspirada. Cuando el Sr. Dupont habla de Mt. y de Lc. se refiere, claro está, a los autores inmediatos humanos de los dos Evangelios canónicos. Los dos han manejado un mismo documento primitivo, que es una traducción del Evangelio arameo de S. Mateo. Los cambios no proceden en el mismo plano. El autor del Evangelio de Mt. conserva más fielmente el texto de la fuente, pero lo amplía y rellena. Lc. es más libre con respecto al texto de la fuente, aunque nos da mejor su propio contenido.

Muchos de nuestros lectores se preguntarán, como nosotros, ¿cómo salva el Sr. Dupont la identidad sustancial entre el primitivo Mateo y y el actual evangelio canónico?

J. Leal, S. I.

Hartlich-Sachs: *Der Ursprung des Mytholbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952, VII + 191 págs.

En estos tiempos está de moda en la exégesis independiente alemana el término "desmitologización"; de ahí la necesidad de precisar el concepto de "mito" y su desarrollo histórico. La "Studiengemeinschaft der Evengelischen Akademien" propuso como tema para un concurso el estudio de esta cuestión en la historia de la exégesis moderna. El premio fué adjudicado al presente trabajo en colaboración de Christian Hartlich y Walter Sachs, en el que se ha intentado esclarecer el concepto de "mito" a través de los principales mitólogos alemanes del siglo pasado. En sus cinco capítulos y tres apéndices de este estudio se puede seguir la trayectoria intelectual de Heyne, Eichorns, Bauer, de Wete y Strauss, cuya mutua influencia es manifiesta. Como conclusión,

los autores creen que la noción de "mito" aplicada a la Biblia es anterior a Strauss, y que la posición de éste es independiente de los postulados de la filosofía hegeliana.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

MICHEL, A.: *Le Maitre de Justice, d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique.* Avignon (Maison Aubanel Père), 1954. XXIII + 335 págs.

Abundantísima es, y aun agobiante resulta ya, como es sabido, la bibliografía relativa a los manuscritos del Mar Muerto. Quedan aún no pocos documentos por publicar, cuyas sorpresas todavía se ignoran. Sin embargo, en torno a los ya publicados siguen apareciendo, día tras día, nuevos estudios. No se pretende con ellos describir una vez más cómo se realizaron estos hallazgos, porque eso es ya del dominio público desde hace años. Lo que se intenta es arrojar nueva luz sobre los problemas que esos documentos han creado, y principalmente sobre la enmarañada selva de opiniones suscitadas en torno a ellos. La cuestión batallona sigue siendo todavía la de determinar a qué época histórica se refieren esos documentos, porque ello es esencial a su recta interpretación.

El presente volumen va dedicado íntegramente a los acontecimientos históricos a que se refiere el *Comentario de Habacuc,* descubierto en 1947, que tan estrecho parentesco tiene con el *Documento Sadoquita,* de Damasco, descubierto en la "genizah" del Viejo Cairo en 1910.

Desechando principalmente la interpretación de Dupont-Sommer y otros, que sitúan tales acontecimientos en época bastante más cercana a Jesucristo, el autor prefiere la época de los seleucidas, y concretamente los años de Antíoco IV Epífanes. Según esto, la historia de que nos habla más o menos veladamente el *Comentario de Habacuc* es la de la crisis helenística de los tiempos macabaicos: los "Kittim" no pueden ser los romanos, sino los seleucidas; el "hombre de la mentira" sería el propio Antíoco Epífanes; el "sacerdote impío", Menelao, y el "maestro de justicia", Onías III, jefe de una agrupación religiosa de renovadora espiritualidad, formada por sacerdotes y, sobre todo, por miembros de la familia de Onías. Esta agrupación llevaba un nombre venerado: el de Sadoq. Las afinidades de los "hasidim" con esta agrupación invitarían a identificar los unos con los otros, aunque este extremo solamente sea probable. Pero por lo menos resulta cierto—cree el autor—que el "maestro de justicia" y jefe de los "beney Sadouq" es el santo sacerdote Onías III, asesinado por instigación de su adversario helenizante Menelao, en la corte de Antíoco.

Esta es la posición de A. Michel en la presente obra. Para llegar a tales conclusiones, el autor recorre este camino:

Primeramente presenta una traducción propia del *Comentario de Habacuc,* con anotaciones de carácter crítico y gramatical, más algunas

observaciones sobre su género literario (que sería el de un "midrasch" alegórico-histórico) y sobre las fuentes y composiciones del libro (capítulo I). Luego procura determinar el clima histórico del *Comentario* mediante la literatura apócrifa, concluyendo que, por las ideas y por los hechos a que alude, no proviene del ambiente en que nacieran los "Salmos de Salomón" (primera mitad del siglo I a. C., época de Aristóbulo II), que es el libro que parece más cercano al clima histórico del *Comentario* (cap. II). Compara a continuación el *Comentario* con el *Documento Sadoquita*, y deduce que, a pesar del carácter violento y apasionado de aquél, que contrasta con el carácter homilético de éste, ambos se refieren a la misma época de crisis helenista y ambos pertenecen a la misma secta, si bien el primero es algo más antiguo que el segundo (cap. III). Después estudia el término "Kittim", así en los documentos extrabíblicos como en el *Comentario*, y concluye de ello que no puede referirse en manera alguna a los romanos, sino a los seleucidas de la época de Antíoco (cap. IV). A la misma conclusión llega cuando determina quién es el "hombre de mentira" (el propio rey Antíoco) y quiénes son "los de la casa de Absalom", término alegórico que indicaría los Tobíadas, algunos emparentados ya con los Oníadas, y que guardaron para Onías III una conducta semejante a la de Absalom con David (cap. V). Un análisis minucioso de las diversas opiniones acerca de quién pueda ser el "sacerdote impío" le lleva a la persuasión de que éste no puede ser otro que Menelao, asesino moral y aun en cierto modo material de Onías III (cap. VI). Y este santo sacerdote y mártir sería el "maestro de justicia", como parece demostrarse por la refutación de otras teorías y por los datos positivos que nos dan el *Comentario* y otros documentos de la historia (cap. VII).

Tal es, en resumen, el contenido de esta obra, cuyas conclusiones, como es natural, son bien conocidas de quienes siguen la hipótesis que da mayor antigüedad a los hechos aludidos por estos manuscritos del Mar Muerto; pero en muchos aspectos la interargumentación del autor es propia, por lo que se refiere a ciertas interpretaciones del texto del *Comentario*. No todos las admitirán, y menos los que, como Dupont-Sommer, contra quien van dirigidos los principales tiros, defienden posiciones totalmente opuestas. Sin embargo, nadie negará al autor sincero amor a la verdad, fino análisis de los textos y de los datos históricos, intuición en relacionarlos y seriedad científica.

Tal vez en el uso de ciertas siglas, en la disposición de las notas y en otros pormenores de presentación podría desearse que la presente obra se ajustara todavía más a los cánones del trabajo científico, puesto que, a veces, el autor trabaja como si no fuera más que un aficionado. Pero todo esto es relativamente secundario. Lo principal es que la hipótesis defendida por el autor a capa y espada, situando los datos del *Comentario* en la crisis helenística de Antíoco IV, no está edificada sobre arena. Por lo menos, hay que atar muchos cabos antes de desecharla y tener razones muy poderosas para defender cualquiera otra.

Fr. Serafín de Ausenjo, O. F. M., Cap.

HILDER, HANS: *Biblischer Tiergarten.* Freiburg, Herder, 1954, VIII + 144 páginas.

Contiene este librito diversas consideraciones sobre algunos de los animales de que trata la Biblia. Son ellos: die Schlange, der Rabe, die Taube, das Haushuhn, Fische, das Schaf, Ziege und Bock, das Rind, der Esel, der Hund y das Schwein.

La contextura de cada capítulo es simple. Suele preceder una breve y documentada información científica sobre el punto que se desarrolla. Siguen después varios apartados según las sugerencias a que dan lugar los datos bíblicos. Ilustra el comienzo de cada capítulo un dibujo esbozado de Albert Burkart.

Es fácil adivinar en la obra un origen catequético. El autor, con estilo claro y sencillo, no exento de atrayente naturalidad, ha sabido condensar en todas partes doctrina religiosa en una materia que parece prestarse tan poco a ello. No raras veces logra infundir a sus palabras una unción que procede de una admiración profunda hacia las obras de la creación y de un amor sincero a los Libros Santos. En los pasajes escriturísticos se reduce a repetir obviamente la narración del texto sagrado, al cual añade a veces consideraciones muy personales, como cuando afirma que Caín era por naturaleza fuerte y Abel débil desde su nacimiento (pág. 54 s.), o que Noé, al posarse el arca sobre el Ararat, no podía ver los valles, porque la niebla los cubría (pág. 14), como quien se hallara en los Alpes, o cuando traduce referidas a los cuervos las palabras de Mt., 6, 26 (pág. 12). Fantasía y amor a los animales, no milenarismo, revela cuando, aludiendo al Apoc. y a Isaías, dice que, una vez aherrojado por Jesucristo Satán, todos los animales serán buenos en una tierra nueva (pág. 7). Y por el estilo en otros pasajes. Anotamos la palabra del prólogo "Welttheater" y la expresión "Jonás quería huir nach Spanien" (pág. 33).

Admitido el asunto, se echan de menos otros capítulos, como el que tratase del camello, que tan de moda se ha puesto ahora en los estudios sobre la cronología de los patriarcas y que tiene dejos mesiánicos en Isaías, o el León de Judá, con todo su profundo y trascendente contenido. Esto supuesto, se podría sacar más partido de la simbología animal bíblica, que tantos tesoros de enseñanza religiosa contiene, ya sea considerada en sí misma, ya cual la comenta la tradición.

El tema casi inédito del libro, el amor y sencillez con que está desarrollado y la pulcra impresión de Herder son los mejores comentaristas de la obra.

SEBASTIÁN BARTINA.

J. DÍAZ: *Enquiridion bíblico bilingüe.* Segovia, Ediciones A. F. E. B. E., [1955]. 155 × 230 mm. XVI + págs.

La necesidad que en España se venía sintiendo de tener un *Enquiridion bíblico* ha hecho que mientras en Madrid publicaba el Dr. Muñoz

Iglesias la obra que reseñamos en otro lugar de esta misma Revista, el Dr. Jesús Díez preparase en Oviedo la que ahora presentamos.

El Dr. Díaz ha preparado su trabajo bajo los auspicios del Cardenal Pizzardo, prefecto de la S. C. de Seminarios y Universidades. Y según reza el subtítulo de la portada, este "Enquiridion bíblico bilingüe" reune los documentos del "Magisterio oficial de la Iglesia sobre la S. E., con un Apéndice patrístico-tomístico".

El autor nos ofrece en una Introducción de 34 páginas la perspectiva histórica de los documentos del Magisterio eclesiástico relativos a la Sagrada Escritura: desde el siglo I al XVI, desde el Concilio Tridentino al Vaticano, y desde 1893 (fecha de la encíclica "Providentissimus") hasta nuestros días. El cuerpo de la obra—los documentos—abarca las páginas 35-476. Sigue el Apéndice (págs. 477-544). Y por último, un índice sistemático y otro alfabético de nombres y de materias.

En general, la obra está muy bien lograda y responde perfectamente a lo que de ella se debe esperar. Vamos a examinarla por partes.

En la *Introducción* ofrecen particular interés las páginas relativas a las actividades de la Pontificia Comisión Bíblica, y sobre todo, a la sumisión debida a sus decretos, la provisionalidad de sus respuestas, el carácter de éstas como norma doctrinal y directiva, su interpretación y su valor doctrinal. En este último punto, el autor hace equilibrios para no decidirse sobre si en las respuestas de la Comisión la distinción entre normas doctrinales y directivas es disyuntiva o no lo es, o sea: si esas normas son siempre doctrinales y directivas, o son unas veces doctrinales y otras directivas. Más bien las considera como siempre doctrinales, pero en distinto grado. Sin embargo, a esta solución —añadimos nosotros—parece oponerse, por lo menos, un caso: precisamente la primera Respuesta de la Comisión, del 13 de febrero de 1905, sobre las "citas implícitas", donde el mismo texto oficial dice que la Respuesta se da "ad norman directivam habendam".

Esta breve Introducción era de todo punto necesaria y resulta realmente orientadora. Sin embargo, nos parece algo desigual y lagunosa, casi como si el autor la hubiera comenzado con un criterio bastante amplio y después, por ahorrar tiempo y espacio, la hubiera seguido con otro. Porque mientras a la historia del Fragmento de Muratori se le conceden cuatro páginas con abundante bibliografía, la mayoría de los documentos se quedan sin marco histórico alguno, sin una nota aclaratoria de su orige y porqué, la cual también habría sido muy conveniente, sobre todo cuando, a lo largo del Enquiridion, los documentos se presentan sin más preámbulo que el título oficial.

Notamos también en esta Introducción que, tipográficamente, resulta poco agradable a la vista utilizar el mismo cuerpo de letra, en la bibliografía de las notas, para los autores y para el título de las obras citadas. A veces incluso se engendra cierta confusión, como, por ejemplo, en la página 33, nota 90.

El contenido de la *parte documental* es muy completo. Comprende los documentos del Magisterio desde el Canon de Muratori hasta la

reprobación del libro de Bonkamp, en 1953. De la primera edición oficial, de 1927, la que le sirve de guía (según declara en la Advertencia de la página XVI), suprime algunos documentos de menor importancia doctrinal, incluyendo entre paréntesis, al margen, los números suprimidos, para que la numeración adoptada coincida con la de dicha edición, y añade otros documentos, que, para no alterar la numeración, señala con asteriscos. A partir del número 528—último que figura en la primera edición oficial, de 1927—, sigue recogiendo los documentos que trae la edición segunda, Nápoles-Roma, 1954, aunque con distinta numeración de ésta, incluso dentro de cada documento, a veces.

Esta selección de documentos es, generalmente, muy acertada. Ello no obstante, hay alguna omisión, y sobre todo, tres adiciones, que nos parecen totalmente improcedentes.

En primer lugar, no alcanzamos el motivo de haber suprimido el decreto del Concilio Senonense (números 37-41 de la primera edición oficial, que aquí figuran al margen, entre paréntesis), donde se declara que sólo a la Iglesia pertenece determinar qué libros son canónicos. En cambio, en el número 24 con asterisco se añade un texto del Concilio Trulano que no afecta directamente a la Sagrada Escritura. Y de paso notamos que en la versión española de este texto se lee concilio de *Cerdeña* por *Sárdica*, como dice el texto griego allí citado.

Pero lo que nos parece realmente improcedente, máxime cuando en la portada figuran, como explicativas del título, las palabras "Magisterio oficial de la Iglesia sobre S. E.", y tras haber reservado para el Apéndice los documentos no procedentes de la Santa Sede, es que en el curpo de la documentación oficial, y siguiendo la numeración correlativa de los documentos, se introducen dos cartas privadas del Reverendísimo P. Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma al Director de A. F. E. B. E. (números 621 y 624) y una carta del Card. Pizzardo al mismo (núm. 623). No había por qué introducir aquí tales cartas. Si se quería darles publicidad, su sitio era o en el Apéndice o mejor al frente de la obra.

La *versión española*. Para los documentos más importantes, el autor acepta las traducciones que corren como oficiales. Pero, conforme el propio Dr. Díaz habrá observado, tales traducciones resultan a veces, comparadas con el original latino, un tanto defectuosas. Si él mismo hubiera intentado una versión propia, la obra habría ganado no poco con ello. Y notamos también que, en el número 132, se han quedado dos líneas sin traducir.

En cuanto a la *numeración* correlativa de los documentos, ya hemos indicado que, a partir del número 528, donde termina la primera edición oficial, el Dr. Díaz prosigue con una numeración propia, que tampoco coincide con la numeración de la segunda edición oficial, aunque la conoce y aun pone la sigla correspondiente en la página XV. Si, pues, desde el número 529 sigue la numeración propia, ¿qué significa el número 536, puesto entre paréntesis, como indicando que se omite un documento?

Por otra parte, esta numeración disinta de la oficial puede crear confusión al citar los documentos. A nuestro parecer, debió poner, siquiera al final, la correspondencia entre la numeración de la segunda edición oficial y la propia.

Por último, vemos que, en las páginas 337, nota 1; 411, n. 2; 415, n. 1; 451, n. 1 y 3, se remite a la sigla EB, la cual, según la lista de siglas de la página XV, indica el "Enchiridion Biblicum" en su primera edición oficial de 1927. Y no es así en estos casos, puesto que los documentos a los que aquí se remite son posteriores a esa edición. Tampoco s refieren a la segunda, que lleva la misma sigla con el número 2 como exponente, con cuyos números no coincide la cita. A fuerza de compulsar varios textos, hemos deducido que adonde se remite con esa sigla es al presente Enquiridion, de lo cual nada se dice en la explicación de las siglas.

En el *Apéndice* figuran solamente dos textos sobre el canon de las Sagradas Escrituras, de San Cirilo y de San Anastasio respectivamente (que en la segunda edición oficial se hallan en el cuerpo documental con los números 8-10 y 14-15), y las cuestiones 171-178 de la II-IIae. de Santo Tomás, en su texto latino únicamente. Estas cuestiones podrían omitirse, para no recargar demasiado el volumen y porque la Suma Teológica del Santo Doctor está hoy al alcance de cualquiera.

No hemos sido parcos—lo reconocemos así—en señalar los defectos que, a nuestro parecer, se descubren en esta edición. Lo hacemos así porque estamos seguros de que nuestro buen amigo el Dr. Díaz sabrá comprender nuestro sincero deseo de que perfeccione más su obra. Por eso esperamos que nuestras advertencias, si el autor las juzga dignas, serán tenidas en cuenta para ulteriores ediciones. Porque creemos que las ha de tener. El mérito de la obra es indiscutible, y por lo mismo esas ediciones han de venir. Dios quiera que sea pronto, para bien de las Ciencias bíblicas en el ámbito de las letras españolas y para premiar la benemérita labor del Dr. Díaz.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1955, april.—Sofia Cavalletti, *La spada sul cielo* (Cree haber encontrado precedentes viejo testamentarios de la espada de que habla Josefo al narrar la destrucción de Jerusalén el año 70), pp. 185-187.—Eugenio Zolli, *Amos, 4, 2 b* (sinnoth = cesto — sîröt = barca de pesca), pp. 188-189.

— — — —, **jul.**—Ermenegildo Lío, O. F. M., *Alcune «Postillae» sui Vangeli nei rapporti con Alesandro di Hales, Giovanni de la Rochelle e la «Summa Fratris Alexandri»* (Examina los problemas de índole crítico-literaria), pp. 257-313.

Archivum Fratrum Praedicatorum, 1955, vol. XXV.— S. L. Forte, O. P., *Thomas Hopeman, O. P., An unknown biblical commentator* (Biografía —obras— en apéndice, publica algunos folios del comentario a la Epístola a los Hebreos que se conserva en Brit. Musseum ms. Roy 4. A. I., que tratan de la Inmaculada Concepción), pp. 311-344.

Bibel und Kircho, 1955, 3.— Friedrieh Richter, *Das Prophetentum des Alten Bundes*, pp. 66-81.—Josef Maiworm, *Umgekehrte Gleichnisse* (Mt. 18, 23-35; Lc. 7, 41-43; 10, 30-37; 16, 19-31), pp. 82-85.

Bible et vie chrétienne, 1955, marz.-may.—Jean Duplacy, *La Gloire de Dieu et du Seigneur Jésus*, pp. 7-21.—Youakim Moubarac, *Ismaël chassé au désert*, pp. 22-30.—Olivier Rousseau, *Les Mystères de l'Exode*, pp. 31-42.—Gerard M. Hopkins, *Sermon pour le temps de Pâques*, pp. 49-57.—Jacques Guillet, *L'entrée du Juste dans la Gloire*, pp. 58-70.—Irénée Fransen, *Cahier de Bible: Actes 12,20-19,20*, pp. 71-84.—Agustín George, *De l'agneau pascal à l'Agneau de Dieu*, pp. 85-90.

— — — —, **may.-jul.**— Adalbert Hamman, *La prière de Jesús*, pp. 7-21.—Louis Bouyer, *Les psaumes dans la prière chrétienne*, pp. 22-35.—Hilaire Duesber, *La Bible dans la liturgie baptismale*, pp. 36-50.—Célestin Charlier, *L'amour en Esprit*, pp. 57-71.—Irénée Fransen, *Cahier de Bible: Abraham, père des croyants*, pp. 73-86.—Mgr. Cerfaux, *La prière d'Ephésiens, 3, 14-19*, pp. 87-90.

Bijdragen, 1955, n.° 2.— H. Suasso, S. J., *Een moderne evangelie-exegese: De Emmausgangers* (Acerca del artículo del P. Dupont, en la Miscellanea Biblica B. Ubach publicada en Montserrat en 1954), pp. 204-207

Dominican Studies, 1954, vol. VII. — Joseph Bourke, O. P., *Samuel and The Ark, a Study in Contrasts* (Las dos narraciones, el fondo histórico, los autores, la narración de la infancia, el arca en la historia), pp. 73-103.—G. Temple, *Conversation Piece, at Cana* (Estudio exegético-mariológico), pp. 104-113.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1955, ener.-jun. — J. Coppens, *La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire*, pp. 7-20.—L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangile*, pp. 21-33.

Evangelische Theologie, 1955, jul. — Hans-Hoachim Kraus, *Die prophetische Botschaft gegen dans soziale Unrecht Israels* (El mensaje profético contra la injusticia social de Israel), pp. 295-306.—Philipp Vielhauer, *Urchristentum und Christentum in der Sicht Wilhelm Kamlahs* (Acerca de la transformación del cristianismo primitivo en la religión católica), pp. 307-333.—Erich Grässer, *Freiheit und apostolisches Wirken bei Paulus* (En la trascendencia se funda nuestro verdadero ser y nuestra propia libertad), pp. 333-342.

Irénikon. 1955, 2.° trim. — W. Merlin Davies, *L'usage traditionnel de la Bible dans l'Église d'Angleterre* (Lo estudia siguiendo los tres puntos señalados por el Arzobispo de Cantorbery: 1) La autoridad final es el Espíritu Santo, que habla en la Escritura. 2) Y en la tradición. 3) También en la experiencia viviente y en el pensameito de hoy), pp. 146-158.

La Ciencia Tomista, 1955, abr.-jun. — Fr. Manuel de Tuya, O. P., *Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus...»* (*Jn. 19,25-27*) (En el contenido hondo —sentido pleno— de estas palabras manifestado por el sentir cristiano y enseñado abiertamente por el magisterio pontificio, se contiene revelada la maternidad espiritual de María y la correlativa filiación espiritual de los hombres), pp. 189-233.

La Ciudad de Dios, Vol. CLXVII, Tomo I. — *Estudios sobre la «Ciudad de Dios».*—Jacob Obersteiner, *Augustins «Civitas Dei» und die Geschichtstheologie der Bibel*, pp. 313-350.—Olegario García de la Fuente, O. S. A., *Interpretación exegética del Génesis en la «Ciudad de Dios».—Apreciaciones críticas*, pp. 353-400.—Alberto Colunga, O. P., *San Agustín, expositor de las profecías en la «Ciudad de Dios»*, pp. 401-415.

La Civiltá Cattolica, 1955, 18 jun. — C. Lo Giudice, S. J., *Origini dell'universo e dell'uomo secondo la Bibbia* (Crítica de la obra del mismo título de Ch. Hauret), pp. 645-647.

La Scuola Cattolica, 1955, may.-jun. — J. L. D'Aragon, S. J., *Saggio di storia dell'esegesi sul texto: «In tutti i modi vi mostrai che, faticando così, bisogna sostenere i deboli»* (Atti 20,35) (I), pp. 225-240.

Lumière et vie, 1955, abril.—Th. Maertens, *Jérusalem, cité de Dieu: Psaume CXXVII*, pp. 1-5.

— — — —, **may.**—*Grandes Lignes de la Morale du Nouveau Testament.*—A. Grail, O. P., *De la Morale du Nouveau Testament*, pp. 3-12.—J. Schmitt, *La Révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, pp. 13-34.—J. Giblet, *Condition et vocation du chrétien selon le Nouveau Testament. L'Homme sauvé*, pp. 35-64.—M. E. Boismard, O. P., *La Loi et l'esprit*, pp. 65-81.—Y. B. Tremel, O. P., *Béatitudes et Morale évangélique*, pp. 83-102.

— — — —, **jul.**—Editorial, *Données bibliques sur la foi*, pp. 3-6.—A. Gelin, *La foi dans l'Ancien Testament*, pp. 7-18.—J. Duplacy, *La foi dans le judaisme*, pp. 19-44.—P. Benoit, O. P., *La foi dans les évangiles synoptiques*, pp. 45-64.—M. E. Boismard, O. P., *La foi selon Saint Paul*, pp. 65-90.—D. Mollat, *La foi dans le quatrième évangile*, pp. 91-107.

Marianum, 1955, fasc. III.—T. Gallus, S. J., *Quaestiones de Protoevangelio in Bulla «Munificentissimus Deus»* (In Constitutionem Apostolicam Munificentissimus Deus, commentarii, 2) (La Bula enseña implícitamente el sentido mariológico de Gen. 3,15 y aduce desde el siglo II a los Santos Padres como testigos de la nueva Eva (antítesis Eva-María) presignificada en el Protoevangelio), pp. 305-331.

Nouvelle Revue Théologique, 1955, may.—Abbé J. Danten, *La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles* (En la primera parte, analítica, desmenuza el contenido teológico de cada una de las parábolas acerca de Dios; en la segunda parte, sintética, destaca la triple enseñanza de Cristo acerca de la justicia, el poder y la paternidad de Dios, y termina con la conclusión de que la persona de Jesús es viva y perfecta parábola de Dios), pp. 450-477.

— — — —, **jul.-ag.**—G. Lambert, S. J., *Il n'y aura plus jamais de déluge (Genèse, XI, 11)* (suite) (El diluvio en la literatura sumerio-acadia. El género literario de las narraciones bíblicas del diluvio y su valor religioso), pp. 693-724.—Abbé J. Carmignac, *Les Kittim dans la «Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres»* (Estos eran los no judíos o conjunto de pueblos), pp. 737-748.

Recherches de Science Religieuse, 1955, abr.-jun.—Renée Bloch, *Note méthodologique pour l'étude de la Littérature rabbinique* (Utilidad, dificultades que presenta el estudio; propone el método comparativo de cada uno de los aspectos de esa literatura. Presenta como paradigma el estudio de las tradiciones sobre el anuncio del nacimiento de Moisés y el sueño de Faraón), pp. 194-227.—Georges Didier, *Le Salaire du Désentéressement (I Cor. IX, 14-27)* (Exégesis del texto de las interpretaciones dadas por Cornely e Huby), pp. 228-251.

Revista Eclesiástica Brasileira, 1955, mar.—Berge, *Introibo ad Altare Dei. Variações sobre o Salmo 42*, pp. 1-22.

Revista de Teología 1955 n.° 17.—E. Lákatos, S. V. D., *El influjo de las religiones misteriosóficas en el lenguaje teológico de San Pablo*, pp. 58-69.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1955, n.° 1.—*Travaux du Premier Congrès Français d'Archéologie et d'Orientalisme Bibliques.* Saint-Cloud, pp. 23-25, avril 1954.—A. Parrot, *Discours d'auverture*, pp. 1-3.—M. Lambert, *De quelques thèmes littéraires en sumérien et dans la Bible*, pp. 4-15.—E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi*, pp. 16-25.—Ed. Jacob, *Histoire et historiens dans l'Ancien Testament*, pp. 26-35.—E. Drioton, *La date de l'Exode*, pp. 36-50.—H. Cazelles, *Données géographiques sur l'Exode*, pp. 51-60.—A. Parrot, *Les manuscrits de la Mer Morte. Le point da vue archéologique*, pp. 61-67.—H. Michaud, *A propos du nom de Qumràn*, pp. 68-73.—A. Dupont Sommer, *Le problème des inflences étrangères sur la secte juive de Qumràn*, pp. 73-94.—G. Vernes, *A propos des Commentaires bibliques découverts à Qumràn*, pp. 95-103.—J. Daniélou, *La communauté de Qumràn et l'organisation de l'Eglise ancienne*, pp. 104-116.—A. Parrot, *Mari et l'Ancien Testament*, pp. 117-120.—Ch. F. Jean, *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque*, pp. 121-128.—Ed. Dhorme, *Le texte hébreu de l'Ancien Tetament*, pp. 129-144.

————, 1955, 2.—Henri Clavier, *La Structure du Quatrième Evangile*, pp. 174-195.

Revue du Moyen Age Latin, 1954, ener.-jun.— B. Blumenkranz, *Altercatio ecclesiae contra Sinagogam. Texte inédit du X siècle* (A la edición del texto precede una introducción sobre la polémica antijudía, en general, y sobre las particularidades de esta obra), pp. 5-8.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1955, jul.—F. Deyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophéte Isaïe* (Isaías abrió el camino a la doctrina de la responsabilidad individual, que se afirmará de modo dogmático en el siglo siguiente. Asimismo, según Isaías, el beneficiario de las promesas no es todo el pueblo, sino sólo los fieles), pp. 361-386.

Salmanticensis, 1954, fasc. 3.—A. Colunga, O. P., *Por qué Santo Tomás no afirmó la Inmaculada*, pp. 622-674.—L. Turrado, *El sentido «pleno» de la Sagrada Escritura y la Mariología*, pp. 749-759.—J. Fantini, S. J., Κεχαριτωμένη (*Lc. 1, 28*). *Interpretación filológica*, pp. 670-763.

Sciences Ecclésiastiques, 1955, mayo.—Jean-Louis D'Aragon, S. J., *«Il faut soutenir les faibles»* (*Actes 20:35*), II partie, pp. 172-203.

Studia Theologica, 1955, fasc. I.—Bertil Gärtner, *The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Mattew* (Discute las hipótesis de Stendahl acerca del valor de los Comentarios de Habacuc (Mar Muerto) para interpretar las citas

que el Evangelio de S. Mateo hace del A. T.), pp. 1-24.—James Muilenburg, *Mizpah of Benjamin* (Mizpah es igual que Tell en-Nasbeh), pp. 25-42.

The American Ecclesiastical Review, 1955, jul.—Roland E. Murphy, *Job in the New Confraternity Version* (Acerca de esta nueva versión inglesa), pp. 16-29.

The Catholic Biblical Quarterly, 1955, april.—Stephen J. Hartdegen, O. F. M., *Sinite parvulos venire*, pp. 121-131.—Thomas B. Plassman, O. F. M., *Echoes from the Marian Year*, pp. 132-135.—Eugene Kevane, *Sacred Scripture in the Catholic*, pp. 136-153.—Christian P. Ceroke, O. Carm., *The Bible Goes to Summer School.*, pp. 154-157.—Patrick W. Skehan, *The text of Isaias at Qumrân*, pp. 158-163.—Robert J. North, S. J., *The Qumrân «Sadducees»*, pp. 164-188.—James A. Fischer, C. M., *The Synagogue Painting at Dura-Europos*, pp. 189-195.—Antonine A. De Guglielmo, O. F. M., *Sacrifice in the Ugaritic Texts*, pp. 196-216.—John F. McConnell, M. M., *Communis omnium patria*, pp. 217-232.—Richard T. Murphy, O. P., *Arma virumque cano*, pp. 233-247.—John P. Weisengoff, *Inerrancy of the Old Testament in Religious Matters*, pp. 248-257.—John J. Dougherty, *The Origins of Hebrew Religion: A Study in Method*, pp. 258-276.—Roderick A. F. Mackenzie, S. J., *The Divine Soliloquies in Genesis*, pp. 277-286.—John L. McKenzie, S. J., *Divine Passion in Osee*, pp. 287-299.—Mitchell J. Dahoud, S. J., *The Etymology of Malta'ôt* (*Ps. 58,7*), pp. 300-303.—Roland E. Murphy, O. Carm., *The Pensées of Coheleth*, pp. 304-314.—Bernard J. Le Frois, S. V. D., *Semitic Totality Thinking*, pp. 315-323.—Paul Hanly Furfey, *Christ as Tektón*, pp. 324-335.—David M. Stanley, S. J., *Didache as a Constitutive Element of the Gospel-Form*, pp. 336-348.—Patrick J. Temple, *The Rejection at Nazareth*, pp. 349-362.

The Harvard Theological Review, ener.—Morton Smith, *Comments on Taylor Commentary on Mark* (Crítica objetiva del Comentario de Taylor al Evangelio de S. Marcos), pp. 21-64.

The Irish Theological Quarterly, 1955, april.—John A. O'Flynn, *Recently Recovered Gnostic Writing* (Relación de los últimos descubrimientos bíblicos, en especial en el Mar Muerto), pp. 151-154.

Theologische Quartalschrift, 1955, 1.°.—Kuss, *Jesus und die Kirche im Neuen Testament* (Discute el problema de la fundación inmediata de la Iglesia y a qué se extiende esa fundación), pp. 28-55.—Musser, *Hagar, Sinai, Jerusalem* (El hilo del pensamiento de S. Pablo le sirve para restituir el texto tan diverso en la tradición manuscrita de Gal. 4,25 a), pp. 56-60.

— — — —, **2.**—Kuss, *Bemerkungen zu dem Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament* (Las relaciones entre «carisma» y «oficio»), pp. 150-183.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1955, 3.—Heinrich Gross, *Chirbet*

Qumrân und die «Mönchsgemeinde» vom Toten Meer, pp. 141-157.—MUSSNER, *Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Imnau*, pp. 184-186.

Verbum Caro, 1954, diciembre.—EDMOND ORTIGUES, *La composition de l'Epître aux Romains (I-VIII)* (Los ocho primeros capítulos son una forma desarrollada del Kerygma apostólico. Está construído en torno a la imagen de Cristo crucificado en relación, por una parte, con la promesa profética y, por otra, con el mesianismo de la resurrección), pp. 52-81.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1955, 2.—O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat* (Los fundamentos bíblicos a la luz de las nuevas corrientes en Teología), pp. 129-168.

LIBROS RECIBIDOS

*De la ABADIA DE LOS PP. BENEDICTINOS. Monserrat (Barcelona).

DOM BONAVENTURA UBACH: *El Sinaí. Viatge per l'Aràbia Pètria cercant les petjades d'Israel.*—Abadía de Montserrat, 1955.—160 × 220 mm., 412 páginas.

*De la EDITORIAL APIS. Rosario (República Argentina).

ANTONIO COIAZZI: *San Pablo Apóstol.*—Rosario (República Argentina), 1955.—140 × 195 mm., 325 páginas.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS: *Doctrina Pontificia. I. Documentos Bíblicos.*—Madrid, 1955.—135 × 200 mm., XXX + 705 páginas.

MONS. ANGEL HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo. VI.*—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XXIV + 1.301 páginas.

Cosmología. Paychologia Speculativa (Philosophiae Scholasticae Summa, II).—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XIX + 845 páginas.

ISIDRO GOMÁ Y TOMAS, Card.: *El Evangelio explicado.* Dos tomos.—Madrid, 1955. 150 × 210 mm. Páginas: tomo I, XIX + 712; tomo II, 807.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubour. Paris.

H. M. FÉRET: *Connaissance Biblique de Dieu.*—Paris, 1955.—120 × 190 mm., 218 páginas.

AMÉDÉE BRUNOT: *Génie littéraire de Saint Paul* (Lectio divina, 15).—Paris, 1955.—140 × 230 mm., 252 páginas.

JEAN STEINMANN, *Le Livre de Job* (Lectio divina, 16).—Paris, 1955.—140 × 230 milímetros, 389 páginas.

WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT: *L'Archéologie de la Palestine.*—Paris, 1955.—140 × 180 mm., 293 páginas y 30 láminas.

*De EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER & CIE. Tournai (Berlgique).

Moïse. L'homme de l'Alliance.—Tournai (Belgique), 1954.—155 × 230 mm., 405 páginas.

TH. CHARY: *Les prophètes et le culte a partir de l'exil* (Bibliothèque de Théologie.

Serie III: Théologie Biblique, vol. 3).—Tournai (Belgique), 1955.—155 × 230 milímetros, 314 páginas.

*De EJNAR MONKSGAARD. Copenhague.

Bruce M. Metzger: *Annotated Bibliography of the textual criticism of the New Testament, 1914-1939* (Studies and Documents, XVI).—Copenhague, 1955.—165 × 255 mm., XVIII + 133 páginas.

J Harodl Greenlee: *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem* (Studies and Documents, XVII).—Copenhagen, 1955.—165 × 255 mm., 100 páginas.

*De EDITORIAL HERDER. Wollzeile, 33. Wien, 1.

Alois Stöger: *Die Bibel als Lebensbuch*.—Wien, 1955.—110 × 190 mm., 120 páginas.

Heilige Schrift und Seelsorge.—Wiener Seelsorgertagung vom 27. 30 Dezember 1954.—Wien, 1955.—155 × 230 mm., 192 páginas.

*De INDEPENDENT PRESS LTDA. Memorial Hall, E. C., 4. London.

H. H. Rowley: *The Dead Sea Scrolls and their Significance*.—London, 1955.—124 × 184 mm., 24 páginas.

*De KATHOLISCHES BIBEL-WERK. Waiblinger Strasse, 27. Stuttgart (Alemania).

J. Straubinger: *Tobías*. Bibelstunden, 2. Band.—Stuttgart, 1955.—12 × 17 milímetros, 84 páginas.

*De EDITORIAL MARIETTI. Via Legnano, 23. Torino.

Giorgio Castellino, S. D. B.: *Libro dei Salmi* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1955.—170 × 245 mm., 912 páginas.

*De la EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO. Manuel Silvela, 14. Madrid.

José Patsch: *María, la Madre de Dios*.—Madrid, 1955.—130 × 195 mm., 246 páginas.

*De PETER HANSTEIN VERLAG. G. M. B. H. Bonn.

Heinrich Vogels: *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*. 2. Auflage.—Bonn, 1955.—165 x 245 mm., VII + 236 páginas.

*Del PONTIFICI ATHENAEI LATERANENSIS. Piazza S. Giovanni in Laterano. Roma.

Theophilus García Ab Orbiso, O. F. M. Cap.: *Epistola Sancti Iacobi. Introduc-*

tio et Commentarius (Lateranum, Nova Series. An. XX, n. 1-4).—Romae, 1954. 175 × 255 mm., XV + 291 páginas.

*Del PONTIFICIO COLEGIO ESPAÑOL DE SAN JOSE. Via San Apollinare, 8. Roma.

Cuadernos. Sagrada Escritura. 2, 20 de junio 1955.—170 × 240 mm., 127 páginas.

*De TYROLIA-VERLAG. Innsbruck-Wien-München.

JOSEF STAUDINGER, S. J.: *Die Letzte Zeit. Vom sinn des Weltgeschehens nach seiner Göttlichen Zielsetzung.*—Innsbruck-Wien-München, 1955.—135 × 215 mm., 244 páginas.

*De EDIT. WALTER DE GRUYTER & CO. Berlín W., 35.

GEORG GEER: *Hebräische Grammtik. II.*—Berlín W., 35, 1955.—115 × 155 mm., páginas: 195 + 20 de índices.

6014 2